LECTURA DEL EVANGELIO DE JUAN

Jn 13-17

vol. III

Xavier Léon-Dufour



SÍGUEME

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

70

Obras de X. Léon-Dufour
publicadas por Ediciones Sígueme:

- *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (BEB, 1)
- *Lectura del Evangelio de Juan* I (BEB, 68)
- *Lectura del Evangelio de Juan* II (BEB, 69)
- *Lectura del Evangelio de Juan* III (BEB, 70)

LECTURA DEL EVANGELIO DE JUAN

Jn 13-17

III

XAVIER LEON-DUFOUR

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1995

Tradujo: Alfonso Ortiz García
sobre el original francés: *Lecture de l'Evangile selon Jean* III

Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España
ISBN: 84-301-1094-1 (obra completa)
ISBN: 84-301-1261-8 (tomo III)
Depósito legal: S. 535-1995
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona
Polígono El Montalvo - Salamanca, 1995

CONTENIDO

PROLOGO

He aquí finalmente la continuación de nuestra Lectura del Evangelio de Juan. *Presenta el admirable discurso de despedida, en el que Jesús manifiesta que tiene plena conciencia de lo que le va a ocurrir: su muerte, su glorificación, el porvenir de sus discípulos. Más aún que las páginas precedentes, este texto merece una lectura atenta y profunda: debería sopesarse cuidadosamente cada una de sus palabras.*

Por eso hemos preferido dejar para un cuarto volumen los relatos de la pasión y de la resurrección; en él presentaremos también una visión sintética de la obra de Jn, así como un índice de las materias, que consideramos indispensable para explotar las numerosas reflexiones diseminadas a lo largo de la Lectura.

Una vez más me complazco en expresar mi gratitud a todos cuantos han contribuido a mejorar la redacción de la obra: Annie Galli, Nicole Gueunier, Pierre-Marie Hoog, Antoine Lauras, a los que añado a Charles Morel, especialista en la lengua griega, por sus juiciosos consejos. Recuerdo finalmente que, a lo largo de toda la elaboración de la obra, Renza Arrighi no sólo me ha brindado su preciosa asistencia, sino que incluso me ha opuesto a veces una resistencia *digna de una obstinada exegeta a juzgar por los diálogos y las disputas que me han llevado a modificar no pocas páginas. ¡A todos mi cordial agradecimiento!*

¡Ojalá mis lectores saquen provecho de estas páginas, que me han exigido un considerable esfuerzo y han suscitado en mí una gran alegría!

Xavier Léon-Dufour

La hora de la glorificación
Jn 13-21

Acabó la vida pública. Jesús se ha ocultado de los «judíos», que no han acogido su mensaje. Cuando vuelva a encontrarlos, será apresado como un sedicioso. El pueblo en su conjunto no ha creído en la palabra que se le dirigía. Pero hay un pequeño resto que se ha unido a Jesús: los que el Padre le ha dado, los discípulos, los «suyos», esa comunidad que se había anunciado en la persona del ciego de nacimiento que había recobrado la vista, el rebaño reunido bajo el cayado del buen Pastor. Jesús va a darles su testamento antes de abandonarlos, antes de subir al Padre. Habiendo sido fiel hasta la cruz, Jesús los envía, con el don de su Espíritu, a irradiar la buena nueva (13-21).

Estos nueve capítulos forman un todo: la introducción de 13, 1 sirve de orientación al conjunto: el final del primer discurso de despedida (14, 31) alude a la marcha de Jesús camino de la pasión (18, 1); todo ocurre en el tiempo de la pascua, la fiesta que se menciona en 13, 1; 18, 28.39; 19, 14. La vuelta de Jesús al Padre anunciada en los discursos de despedida se describe en los relatos de la pasión y de la resurrección (cap. 18-19). A diferencia del primer libro de Juan (cap. 1-12), no se trata ya de la luz que, en su enfrentamiento con las tinieblas, parece haberse ofuscado, sino más bien de la luz que brota victoriosa de su choque con las tinieblas: «la tiniebla no la detuvo» (1, 5).

Mientras que el primer libro del evangelio manifestaba una gran libertad respecto a la tradición sinóptica, el segundo libro se acerca más a ella. Si esto es evidente en los relatos de la pasión y de la resurrección, también lo es en parte en el caso de los discursos de despedida. En efecto, éstos presentan la enseñanza de Jesús como destinada solamente a los discípulos, procedimiento tradicional que aparece en los sinópticos; después de la confesión de Pedro en Cesarea, Jesús les anuncia su pasión y su gloria (Mt 14-20 par), los misterios del final de los tiempos con las persecuciones (Mc 13 par) y les transmite algunas prescripciones destinadas a la comunidad cristiana. Estos mismos datos aparecen en las últimas conversaciones de Jesús con sus discípulos. Pero ahora se recogen de una manera original: el que habla es el Glorificado, aunque sus palabras se ponen en labios de aquel que va a morir.

Los relatos de la pasión y de la resurrección en Jn se parecen a los de los sinópticos: el arresto de Jesús en el huerto de Getsemaní, el proceso ante Pilato, la crucifixión, las apariciones... Sin embargo, el ambiente es muy distinto. Para Jn, la cruz no es simplemente el instrumento del suplicio, sino que simboliza la exaltación de Jesús al cielo. Puede decirse que la pasión joánica es una marcha hacia la gloria. En estas páginas iremos señalando oportunamente los parecidos y las diferencias.

El conjunto de los capítulos 13-21 comprende dos partes principales. En primer lugar, introducida por un gesto simbólico, la despedida de Jesús a los suyos (cap. 13-17); luego, los relatos de la pasión y de la resurrección (18, 1-20, 29); finalmente, tras una conclusión (20, 30-31), viene un epílogo que ofrece el sentido del evangelio de Jn (cap. 21).

JESUS Y LOS SUYOS
(13-17)

Al querer formular sus últimos pensamientos, Jesús empieza por constituir su propia comunidad: los suyos que creen en su misión. El gesto del lavatorio de los pies simboliza el don que Jesús va a hacer de sí mismo y significa el comportamiento de cada uno de los discípulos en la comunidad. De esta comunidad debe quedar separado el discípulo que intenta entregar a Jesús a las autoridades judías. Entonces Jesús puede abrir su corazón y trazar el futuro de su comunidad (13, 1-32). Lo hace en tres coloquios que, como veremos más adelante, presentan tres ediciones sucesivas del discurso de despedida. En el primer coloquio, Jesús anuncia su partida, que es un regreso al Padre y que irá seguido de una nueva presencia: así es como se realiza la alianza de Dios con su pueblo (13, 33-14, 31). Luego Jesús indica cuál es la identidad del discípulo (15, 1-16, 4a) y en qué consiste su existencia escatológica en el Espíritu (16, 4b-33). Finalmente corona su despedida con un último coloquio con el Padre (17, 1-26).

El capítulo 13 comienza con una frase majestuosa (v. 1-4)[1] que parece ir progresando como una ola que avanza y refluye poderosamente para amansarse de nuevo. Como un oleaje sucesivo, las proposiciones subordinadas, en el v. 1 y luego en los v. 2-3, retrasan la proposición principal; reflujos y vueltas hacia atrás, a un pasado anterior; todo bajo el ritmo de la expresión repetida «sabiendo Jesús...» (v. 1.3), que rige en ambas ocasiones un enunciado cristológico solemne que relaciona a Jesús con el Padre.

Si la frase entera se desarrolla en un encadenamiento ininterrumpido, una lectura atenta percibe en ella una introducción principal y

1. Habitualmente los traductores ponen al final del v. 1 punto y aparte, para seguir luego con los v. 2-3. Esta presentación depende de consideraciones válidas, pero no está de acuerdo con el texto griego, que coordina todo el enunciado de 13, 1-4, tal como puede leerse *infra*, 21.

una segunda introducción que le hace eco[2]. A pesar de los vínculos formales con los v. 2-3, el versículo inicial puede leerse en sí mismo. No solamente da el tono al relato del lavatorio de los pies, sino a todo lo que va a seguir: la despedida de Jesús de sus discípulos y el relato de la pasión-resurrección. De esta manera, la segunda parte del cuarto evangelio, que muestra al Hijo llevando a cabo su misión, se coloca por entero bajo el doble signo de la vuelta de Jesús al Padre y del amor extremo de Jesús a los suyos.

Por otro lado, aunque comienzan como el v. 1 con una indicación circunstancial («durante una comida»; cf. «antes de la fiesta de la pascua») y aunque continúan con la misma cadencia, los v. 2-3, mediante la mención de la cena y de la traición, constituyen propiamente la introducción al relato de 13, 4-32.

INTRODUCCIÓN SOLEMNE

1 Antes de la fiesta de la pascua, Jesús, sabiendo que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que están en el mundo, los amó hasta el extremo...

Una introducción análoga, aunque no tan solemne, precedía en Mateo al relato de la pasión y en Lucas al de la subida a Jerusalén[3]. En una formulación muy densa, Juan reúne en este exordio los elementos esenciales de su visión doctrinal.

Viene en primer lugar una precisión temporal de enorme importancia teológica, ya que la pascua es el telón de fondo de los capítulos 13-21: «antes de la fiesta de la pascua»[4], la gran fiesta judía que ya se había indicado como próxima (11, 55; 12, 1), durante la cual se inmolaba al cordero pascual (cf. 18, 28; 19, 16); tenía lugar el 14 del

2 La historia de la composición del capítulo 13 es muy compleja Sobre las opiniones de los críticos, cf R Schnackenburg, III, 30-39

3 Mt 26, 1-2 «Cuando terminó Jesús este discurso, dijo a sus discípulos Ya sabéis que dentro de dos días se celebra la fiesta de pascua, y el Hijo del hombre será entregado para que lo crucifiquen», Lc 9, 51 «Cuando llegó el tiempo en que iba a ser llevado, emprendió resueltamente el camino a Jerusalén»

4 Aunque esta expresión puede significar el conjunto de las festividades que duran siete días (= la fiesta de los panes ázimos Mc 14, 1 12), aquí designa la solemnidad judía que los cristianos van a heredar

mes de nisán[5]. *Ha llegado la hora*, la que tantas veces se había anunciado a lo largo de la vida pública[6]. Jesús, dice Jn, la *conocía*, con aquel conocimiento soberano que desde el principio caracterizaba a su existencia[7] y que se pondrá una vez más de manifiesto en el momento de ser arrestado y en la cruz (18, 4; 19, 28). Los sinópticos afrontan el escándalo de un Mesías crucificado mostrando a Jesús profetizando la muerte y la resurrección del Hijo de hombre y manifestando en la última cena la fecundidad del don que hace de sí mismo[8]. En Jn, el conocimiento que el Hijo tiene de lo que implica su misión responde sin duda a esta misma preocupación, pero se arraiga, más profundamente todavía, en la relación sin igual que une al Hijo con el Padre, cuya obra lleva a término. La plena conciencia de su itinerario es propia del Logos salido de Dios, el Hijo a quien el Padre muestra todo lo que ha hecho (5, 20), el Pastor que da voluntariamente la vida por sus ovejas (10, 17s). Esta conciencia va a dar una intensidad excepcional al drama que va a comenzar.

¿Se trata de la muerte? Sin duda alguna. Sin embargo, la «hora», en Jn, no comprende sólo este aspecto: la «hora» ya ha sido presentada como la elevación y la glorificación del Hijo del hombre (12, 32). Aquí se habla de «pasar de este mundo al Padre». Jesús pasa de este mundo, al que ha bajado, al Padre, del que ha salido (3, 13; 6, 33.58). Los polos de esta trayectoria definen el «paso»[9]. «Este mundo» denota al mundo de abajo, separado del ámbito celestial por no haber querido acoger la luz del Logos (1, 10; cf. 3, 19). Al venir a él, el Hijo se

5 La palabra *pro* («antes») indica que, a diferencia de los sinópticos, la escena comienza antes de la cena pascual, de forma que Jesús será inmolado al mismo tiempo que el cordero de la fiesta (19, 14-16)

6 Excepto en 2, 4, la «hora» de Jesús es el momento de la glorificación sobre la cruz (12, 23 27, cf 7, 30, 8, 20) Cf I, 184s

7 Cf 2, 24, 6, 6 61 64, 8, 14

8 Del mismo modo, al poner la unción de Betania al comienzo del relato de la pasión (Mt 26, 6-13 = Mc 14, 3-9), la tradición sinóptica manifiesta la conciencia de Jesús al entrar en su prueba

9 Algunos Padres identifican de buen grado este «paso» con el exodo del pueblo judío a través del mar Rojo (Ex 12, 11) Así san Agustín, que se inspira en la versión latina «ut transeat» y dice «Ecce Pascha, ecce transitus» (*In Jo* 55, 1) Cf W Huber, *Passa und Ostern*, Berlin 1969, 126-129 Sin embargo, el fundamento semántico es ilusorio, ya que el término griego *páskha* traduce el hebreo *pesah*, que se deriva probablemente de un verbo que significa «saltar por encima» los sacerdotes de Baal delante de Elías «saltaban a la pata coja», según su danza ritual (1 Re 18, 26) Aunque el ambiente pascual del relato evoca tipológicamente el éxodo del pueblo judío, es preferible atenerse a la idea profundamente joanica de Jesús que vuelve al Padre y abre de este modo a los discípulos el acceso al Padre Por otro lado, esta idea no se inspira en el esquema gnóstico, sino que está en conformidad con el dualismo joánico abajo/arriba (a pesar de E Haenchen, 454)

sometió a la muerte que lo caracteriza; una vez acabada su misión, vuelve a aquel que lo ha enviado[10].

La continuación del versículo indica en primer lugar, mediante una proposición subordinada, que Jesús había amado a «los suyos». ¿Se trata solamente de los discípulos, presentes y venideros? No es posible hacer esta restricción por varios motivos. ¿Cómo atribuir a Jesús un amor que, a diferencia del amor que Dios tiene a todos los hombres[11], se limite sólo a algunos? Cuando se dice en el prólogo que el Logos ha venido a su posesión, el término «los suyos» —que no lo acogieron— designa a nuestro juicio a los hombres en su conjunto (cf. I, 81s). El amor con que Jesús había amado a los suyos indica en 13, 1 la actividad del Logos anterior a su pasión, es decir, su venida y el cumplimiento —hasta el momento de llegar la hora— de su misión en el mundo. Dado que se trata de un amor que se anticipa a la iniciativa del hombre, cabe entender por «los suyos» a todos los destinatarios de la revelación.

Sin embargo, el contexto invita a una comprensión más matizada. La comunión divina ofrecida a los hombres por el Padre se establece solamente en aquellos que responden al amor que se les ha tenido y que ponen su fe en el Hijo. Jesús se entrega por todos, pero no todos vienen a él. El amor plenamente realizado no existe más que entre unos seres que se dan mutuamente. A los que escuchan la palabra, Jesús los llama «suyos» en un sentido más profundo, «sus propias ovejas» (10, 3.4.14), las que el Padre le ha dado (10, 29). El calificativo «que están en el mundo» podría confirmar este matiz; anticipa una fórmula contenida en la última oración de Jesús: los discípulos están en el mundo y no deben ser retirados de él (17, 15), ya que a través de ellos es como Jesús seguirá estando presente en el conjunto de los seres humanos. Por eso, en nuestro versículo, la expresión «los suyos», sin dejar de tener un alcance universal, designa principalmente a la comunidad de los creyentes.

Y el evangelista manifiesta la profundidad del término «amor», con el que ha recapitulado el ministerio de Jesús de Nazaret: «los amó

10 El giro «pasar de (*metabaínō*) a» puede evocar, para los lectores familiarizados con el lenguaje joánico, lo que había dicho Jesús a los judíos: «El que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado ha pasado de la muerte a la vida» (5, 24). Pero esta relación verbal no debe hacernos ignorar una diferencia radical: en este caso Jesús no pasa de la muerte espiritual a la vida, sino de la condición mortal al Padre.

11 El amor del Padre al mundo es lo que motivó el envío del Hijo único (3, 16).

hasta el extremo» (*eis télos*). Esta expresión alude ciertamente al final de la vida de Jesús[12], pero connota también un aspecto cualitativo[13]. El colmo del amor se remonta en realidad al acto de Dios que entregó al mundo a su Hijo único, pero se manifiesta plenamente en la pascua de Jesús[14].

Se imponen tres advertencias a la lectura. La primera es el relieve que se da al verbo «amar». Este verbo aparecía ya ciertamente en la primera parte del evangelio, a propósito de la actitud del Padre respecto al Hijo (5, 20; 10, 17) y de Dios respecto al mundo (3, 16). Pero, a pesar de su enorme alcance, no se insistía en estas revelaciones: lo que dominaba era el don de la «vida» a los creyentes, como consecuencia de la venida del amor al mundo. No ocurre lo mismo en la segunda parte del evangelio: el tema del amor se vuelve predominante. Lo muestran las estadísticas, elocuentes en nuestro caso: el simbolismo de la luz y la tiniebla, del que se habla 32 veces en Jn 1-12, desaparece en Jn 13-21; el de la vida, que aparecía 50 veces, sólo aparece 5 veces. Al contrario, el verbo «amar», raro antes del capítulo 13, se utiliza 38 veces en Jn 13-21. El relieve que se da al amor en el exordio del capítulo 13 anuncia la preponderancia que va a adquirir este tema. El amor está en el corazón de la vida, la del Padre y la del Hijo, y en el corazón del don que el Hijo hace de sí mismo, así como de la existencia que caracteriza a los discípulos. Las últimas palabras de Jesús lo manifestarán claramente.

Segunda observación: Jn destaca la tradición común sobre el amor que Cristo nos manifestó en su muerte[15]. Lo que aquí impresiona es la anticipación del verbo «amar» en la frase subordinada: «habiendo amado a los suyos». Este inciso se refiere a la venida y al ministerio del Hijo; entonces, la muerte de Jesús se muestra en continuidad inmediata con su bajada desde arriba y su revelación en palabras y en signos. Por consiguiente, esa muerte no es de un orden distinto, como

12 El término *télos*, de la misma raíz que el verbo *teléō* («cumplir») indica un acabamiento que podría traducirse por «hasta el final» (así Mc 3, 13 par, Mt 10, 23, 24, 13)

13. El aspecto cualitativo se encuentra en 1 Tes 2, 16, es explícito en Jn 19, 30 «hasta el colmo, absolutamente» El contexto impone que no nos quedemos en el aspecto cronológico y reconozcamos la dimensión interior

14 Según la frase de A Loisy «El colmo del amor al final de la existencia»

15 Jn orquesta (13, 34, 15, 9 13, 1 Jn 3, 16) la tradición sobre el amor que Cristo manifestó dando su vida (2 Tes 2, 13, Gál 2, 20, Rom 8, 35, Ef 3, 19, 5, 2 25)

lo sería una muerte expiatoria por el pecado que seguiría a su obra de predicación.

Finalmente, la expresión «amar hasta el extremo» no puede referirse solamente al hecho de la muerte-elevación, ya que ésta lleva consigo el don del Espíritu a los discípulos (cf. 7, 39) y la participación de los mismos en la vida propia del Hijo. En definitiva, el amor extremo está en que Jesús comparte con los suyos su unión con el Padre.

JESUS FUNDA LA COMUNIDAD DE SUS DISCIPULOS

(13, 1-32)

1 Antes de la fiesta de la pascua, Jesús, sabiendo que había
llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado
a los suyos que están en el mundo, los amó hasta el extremo 2 y,
durante una cena, cuando ya el diablo había puesto en el corazón
de Judas, hijo de Simón Iscariote, el proyecto de entregarlo, 3 sa-
biendo que el Padre había puesto todo en sus manos y que había
salido de Dios y que volvía a Dios, 4 se levanta de la mesa, se quita
las vestiduras y, tomando una toalla, se la ciñó; 5 luego echa agua
en una palangana y se pone a lavar los pies de los discípulos y a
secárselos con la toalla que se había ceñido. 6 Llegó entonces a
Simón Pedro que le dijo: «Señor, ¿tú me lavas los pies a mí?».
7 Jesús respondió y le dijo: «Lo que yo hago, tú no lo entiendes
ahora, pero después lo comprenderás». 8 Pedro le dijo: «¡No! ¡Tú
no me lavarás los pies jamás!». Jesús le respondió: «Si no te lavo,
no tendrás parte conmigo». 9 Simón Pedro le dijo: «Señor, ¡no
solamente los pies, sino también las manos y la cabeza!» 10 Jesús
le dijo: «El que se ha bañado no necesita lavarse, sino que está
completamente limpio. También vosotros estáis limpios, pero no
todos». 11 En efecto, sabía quién le iba a entregar; por eso dijo:
«No estáis todos limpios».

12 Después de haberles lavado los pies, de haberse puesto de
nuevo las vestiduras y sentado a la mesa, les dijo entonces: «Com-
prended lo que he hecho con vosotros. 13 Vosotros me llamáis
'Maestro' y 'Señor', y decís bien; efectivamente lo soy. 14 Entonces,
si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, también vosotros
debéis lavaros los pies unos a otros. 15 En efecto, es un ejemplo
que os he dado para que, lo mismo que yo he hecho por vosotros,
también vosotros lo hagáis los unos por los otros. 16 Amén, amén,
os lo digo: el siervo no es mayor que su señor ni el enviado mayor

que el que lo ha enviado. 17 Sabiendo esto, seréis bienaventurados si llegáis a hacerlo.

18 No estoy hablando de todos vosotros; yo sé a los que he escogido, pero es para que la Escritura se cumpla: El que come mi pan ha levantado su talón contra mí. 19 Desde ahora os lo digo, antes de que esto suceda, para que una vez sucedido, creáis que yo soy. 20 Amén, amén, os lo digo: el que acoge al que yo envíe, me acoge a mí, y el que me acoge, acoge a aquel que me ha enviado».

21 Habiendo dicho esto, Jesús se conmovió en espíritu; atestiguó y dijo: «Amén, amén, os lo digo: uno de vosotros me va a entregar». 22 Los discípulos se miraban unos a otros perplejos: ¿de quién habla? 23 En la mesa, al lado de Jesús, se encontraba uno de sus discípulos, aquel a quien amaba Jesús. 24 Simón Pedro le hace entonces una seña para saber quién puede ser aquel de quien habla. 25 Entonces él, recostándose en el pecho de Jesús, le dice: «Señor, ¿quién es?». 26 Jesús responde: «Es aquel para quien yo moje un bocado y se lo dé». Entonces, habiendo mojado el bocado, lo toma y se lo da a Judas, hijo de Simón Iscariote. 27 Detrás del bocado, Satanás (el Adversario) entró en él. Jesús le dijo entonces: «Lo que has de hacer, hazlo sin tardar». 28 Pero ninguno de los que estaban a la mesa comprendió por qué le había dicho eso. 29 En efecto, como Judas tenía la bolsa, algunos pensaron que Jesús le decía: «Compra lo que necesitamos para la fiesta», o bien, que diera algo a los pobres. 30 Habiendo tomado el bocado, salió en seguida. Era de noche.

31 Luego, cuando salió, dijo Jesús:
«En el momento presente ha sido glorificado el Hijo del hombre
y Dios se ha glorificado en él;
32 puesto que Dios se ha glorificado en él,
Dios lo glorificará en sí mismo
y lo glorificará en seguida».

Los críticos están de acuerdo en ver en el capítulo 13 una introducción al discurso de despedida de Jesús. Para percibir mejor su sentido, conviene precisar su extensión. La mayor parte de los intérpretes[16] opinan que el episodio de la última cena de Jesús termina con la salida de Judas en medio de la noche (13, 30). El discurso de despedida comenzaría en 13, 31s con la proclamación que hace Jesús de la realización de su gloria; continuaría con el anuncio de la partida

16. El acuerdo entre los críticos no se basa más que en la costumbre. Tan sólo D. Mollat, que yo sepa, disiente en el fascículo de la Biblia de Jerusalén (1973).

de Jesús (13, 33) y el de la negación de Pedro (13, 36-38). Entonces, los v. 31-38 serían la introducción inmediata al discurso de despedida propiamente dicho, que se desarrollaría a partir de 14, 1. A nuestro juicio[17], esta pretendida evidencia no respeta ni los datos del texto ni la manera joánica de hablar; incluso llega a ocultar el sentido del pasaje. Según nuestra hipótesis, la proclamación de los v. 31-32 pertenece a los versículos que preceden (13, 2-30), y no a los que siguen. Revisemos los datos.

Al hacer que el discurso de despedida comience en 13, 31, los comentaristas se dejan guiar por la situación nueva que crea la salida de Judas y por la mención «Jesús dijo», que sin embargo no significa necesariamente el comienzo de un discurso[18]. Los v. 31-32 —«en el momento presente ha sido glorificado el Hijo del hombre y Dios se ha glorificado en él...»— anuncian sin duda el desarrollo que viene a continuación, pero sobre todo tienen la función de cerrar el conjunto anterior. En un nivel textual inmediato, estos versículos están de hecho modelados por lo que precede. Unida por un «luego», la salida de Judas se menciona de nuevo al comienzo del v. 31, antes de «dijo Jesús»; y el adverbio «en seguida» que marcaba al v. 30 se recoge en el v. 32: «Lo glorificará en seguida». Finalmente, «en el momento presente», que designa el momento en que el Hijo del hombre es glorificado, hace eco a la mención inicial de la hora que había llegado para Jesús de pasar de este mundo al Padre. A estas observaciones estilísticas se añade el hecho de que a Jn le gusta terminar un desarrollo con una afirmación positiva, de fe o de gloria[19]. Así pues, el texto de 13, 2-32 forma una unidad literaria.

Examinemos en detalle las subdivisiones del relato. Al comienzo, la coyuntura de la cena y la presencia de Judas (v. 2-3). Al final, la exclamación de Jesús que se sabe ya glorificado (v. 31s). Dentro de este marco, dos episodios: el lavatorio de los pies, con el que Jesús simboliza la manera en que se funda y se mantiene la comunidad de los discípulos (13, 4-17); luego, el anuncio que hace Jesús de la traición del discípulo y la salida de Judas (13, 18-30).

17. He presentado mi hipótesis en *Situation de Jean 13*, en *FS E. Schweizer*, Göttingen 1984, 131-141.

18. Como tampoco en 13, 27 o en 14, 6.9.

19. Compárese 1, 11 con 1, 12; 6, 66 con 6, 68; 12, 37-43 con 12, 44-50.

INTRODUCCION
(13, 2-3)

2 y, durante una cena, cuando ya el diablo había puesto en el corazón de Judas, hijo de Simón Iscariote, el proyecto de entregarlo, 3 sabiendo que el Padre había puesto todo en sus manos y que había salido de Dios y que volvía a Dios...

Tras los acordes solemnes del v. 1 nos encontramos con una nueva introducción, destinada a situar el marco de la cena comunitaria y los actores dominantes: Jesús y el Adversario.

El relato de la *última cena de Jesús* con sus discípulos corresponde en líneas generales al de la tradición sinóptica (Mt 26, 26-29 par), que relaciona también este suceso con el anuncio de la traición[20]. Sin embargo, la perspectiva de los dos relatos es distinta. La última cena se sitúa en el mismo mes de nisán, pero con un día de diferencia, el 14 (sinópticos) o el 13 (Jn); también es distinta la acción que se desarrolla: en vez de instituir la eucaristía, Jesús procede al lavatorio de los pies.

Algunos autores[21] han intentado poner de acuerdo los datos del cuarto evangelio con los datos de los sinópticos. Pero, suponiendo que la última cena que éstos nos narran fuera una cena pascual (aunque sea discutible[22]), no es éste el caso de Jn: según el texto, tuvo lugar «antes de la pascua» (13, 1), y los discípulos pensaron que Judas salía para preparar lo necesario para la «fiesta», es decir, la pascua (13, 29). El ambiente es ciertamente pascual, pero el parecido con la tradición sinóptica no va más allá.

El sentido de la cena debe buscarse ante todo en la significación ordinaria de todo banquete en la mentalidad semítica[23]. Compartir una cena no es solamente comer juntos un mismo alimento, sino tener la ocasión de compartir unas ideas y de entrar profundamente en una comunión de sentimientos: de este modo la comensalidad adquiere un

20 El contexto global de los capítulos 13-17 ofrece otros elementos comunes con la tradición sinóptica el anuncio de la negación de Pedro, el de la dispersión de los discípulos, la llamada a ser servidores unos de otros

21 En particular J Jeremias, *La última cena Palabras de Jesús*, Madrid 1980

22 Cf nuestra obra, *La fracción del pan*, Madrid 1983, 376-378

23 La literatura griega ha producido también varios relatos de *Symposia*, como *El banquete* de Platón (cf *La fracción del pan*, 55-59)

valor social y espiritual. La función primera de un banquete comunitario es asociar a unas personas. Las alianzas entre los clanes se establecían de ordinario en el curso de un banquete: es lo que pasó entre Isaac y Abimélec, entre Jacob y Labán[24]. Dios mismo celebra un «banquete de alianza» con Moisés y los ancianos de Israel[25]. En nuestro relato no se trata solamente de un banquete, sino también de un bocado ofrecido por el que lo preside: esta señal de hospitalidad (cf. Rut 2, 14) subraya una relación íntima. En esta perspectiva de comunión, la presencia de un falso invitado —aquí Judas— resulta realmente intolerable[26].

Jn ahonda en esta situación. Para él no se trata simplemente de una traición por motivos mezquinos. Es el *diablo* quien la inspira[27]. En el cuarto evangelio se ha nombrado ya al «divisor» por excelencia[28] en relación con Judas cuando, al final del discurso sobre el pan de vida, el narrador indica que es a este discípulo a quien aluden las palabras de Jesús: «Uno de vosotros es un demonio» (6, 70). Convertido en instrumento del diablo, Judas lo representa; actuando en contra del amor revelado, obra como un retoño del diablo, cuya ralea se orienta hacia el rechazo y el homicidio (8, 44).

Frente al diablo, *Jesús*: salido de Dios, tal como lo ha proclamado continuamente en su ministerio, sabe que Dios ha puesto en sus manos toda la fuerza de la salvación (3, 35). Al final del discurso de despedida proclamará: «Viene el Príncipe de este mundo, pero sobre mí no tiene ningún poder» (14, 30). Sí, «el Príncipe de este mundo ha sido echado fuera»[29]. Jesús vuelve a Dios, como ha dicho en el versículo anterior: pasa de este mundo al Padre.

Queda situada la acción; a continuación se desarrollará, primero mostrando a Jesús que toma el lugar del siervo, luego describiendo la manera en que Judas sale del grupo y finalmente relatando el grito de triunfo de Jesús que se siente glorificado.

24 Gén 26, 30, 31, 54

25 Ex 24, 9-11

26 Jn no ofrece ningún fundamento para una posible participación de Judas en la cena eucarística. Este hecho podría deducirse, erróneamente, de Lc 22, 21-23 que, a diferencia de Mt-Mc, sitúa el anuncio de la traición después del relato de la institución Cf *infra*, 41

27 El término «inspira» debe tomarse en sentido etimológico traduce el griego *beblēkotos eis tēn kardían* («habiendo echado en el corazón»)

28 Este es el sentido original que tiene el término griego *diábolos*, que viene de *dia-ballō* «echar a un lado y a otro», de donde «separar, dividir, acusar, calumniar» Sobre el diablo, cf II, 242-244.

29 12, 31 Obsérvese una relación curiosa, que quizás no sea casual Judas se ve invitado a «salir» (*exêlthen*) en 13, 30. Cf nota 72.

JESUS LAVA LOS PIES A SUS DISCIPULOS

(13, 4-17)

El relato encierra una descripción de la acción (13, 4-5.12), un diálogo de Jesús con Pedro (13, 6-11) y un discurso explicativo, dirigido por Jesús al grupo de discípulos (13, 12-17). En virtud de este último, el lector interpreta sin más este suceso como un acto de humilde servicio, modelo del comportamiento cristiano[30]. Pues bien, en su diálogo con Pedro, Jesús dice que, aunque su gesto no puede entenderse por ahora, es necesario para que el discípulo tenga «parte con él». Se trata de dos interpretaciones diversas. Por eso, según muchos críticos, reflejarían dos documentos diferentes, reunidos en el texto actual por un redactor preocupado de recoger toda la tradición[31]. Proponemos establecer una relación intrínseca entre estas dos interpretaciones: el servicio fraternal que deben prestarse los discípulos se basa en lo que Jesús dio a entender de sí mismo en su respuesta a Pedro.

4 se levanta de la mesa, se quita las vestiduras y, tomando una toalla, se la ciñó; 5 luego echa agua en una palangana y se pone a lavar los pies de los discípulos y a secárselos con la toalla que se había ceñido.

La acción de lavar los pies era corriente en el antiguo oriente para honrar a un huésped que acababa de llegar por caminos polvorientos. Realizada antes del banquete, se la encomendaban de ordinario a un criado; ejecutarla suponía una situación de inferioridad. Para expresar su sumisión a David que desea tomarla por esposa, Abigaíl dice a sus

30 Así, siguiendo a Crisóstomo, *Hom* 70-71 (PG 59, 384-386), M J Lagrange, 348s

31 El lector con prisas puede encontrar una exposición sucinta en P Grelot, *L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds*, en *Mél H de Lubac*, Paris 1963, 75s, un estudio más detallado es el que propone G Richter, *Die Fusswaschung im Johev* , Regensburg 1967, 1-284 Los críticos partidarios de estos dos documentos piensan de ordinario que la interpretación moralizante (13, 12-17) es más antigua que la otra (13, 6-11). R Schnackenburg (p. 38-39) propone repartir los versículos del capítulo 13 de esta manera

—texto base 1 4 5-10 12a 18b-19 21-27 30,

—otra tradición 12b-18a,

—complementos. 2 3.11 20.28-29

emisarios: «He aquí tu sierva, una esclava dispuesta a lavar los pies de los servidores de mi señor»[32].

La anomalía del gesto que realiza Jesús con sus discípulos se subraya literariamente por el contraste con el versículo que ha introducido este pasaje: el que emprende la acción de lavar los pies es el Hijo a quien el Padre le ha entregado todo en sus manos y que dirá: «Vosotros me llamáis 'Maestro' y 'Señor', y decís bien; efectivamente lo soy» (v. 13). Por otra parte, la acción tiene lugar no antes del banquete, sino durante la cena. Esta situación extraña sugiere ya al lector, como debió indicar a los discípulos, una finalidad singular. Si la introducción pone de relieve la conciencia soberana del Hijo, la descripción detallada de los movimientos de Jesús tiene una especie de lentitud hierática. Jesús se levanta, se quita las vestiduras[33], se ciñe una toalla, echa agua en una palangana y se pone a lavar los pies... No hay nada en esta sucesión que deje vislumbrar un deseo de humillarse ante los discípulos. Jesús no se «abaja», sino que asume una función de hospitalidad: aquella cena es *su* cena, la última cena con los suyos. La continuación del texto iluminará esta dimensión, que se añade a la del servicio como tal.

Es inútil discutir sobre el orden que siguió Jesús: ¿Pedro fue el primero (Agustín) o el último (Orígenes)[34]? ¿lavó también el Señor los pies de Judas? Estas cuestiones, que difícilmente pueden contestarse, no interesan al narrador. Lo que le importa es el carácter enigmático del gesto. Al estilo de las acciones simbólicas que realizaban los profetas, Jesús quiere señalar algo a los discípulos. ¿Qué? La interpretación requiere una lectura que tenga en cuenta el arte de Jn en el terreno del simbolismo.

Para el lector familiarizado con la tradición evangélica, la escena, aunque sigue siendo sorprendente, evoca sobre todo una palabra que, según Lucas, pronunció precisamente Jesús en su última cena: «Yo estoy entre vosotros como el que sirve» (Lc 22, 27) o también su

32 1 Sam 25, 41 Después, el gesto acabó expresando la reverencia por alguna persona el discípulo por su maestro, una madre por su hijo rabino Incluso era un deber de la mujer con su marido, de los hijos con su padre (cf SB II, 557)

33 La palabra griega *himátion* no designa el manto, sino una especie de chaleco puesto sobre la camisa (*khitṓn*), cf Lc 6, 29 Aquí esta palabra está en plural, no significa probablemente que Jesús estuviera desnudo, ya que se emplea este plural para el sumo sacerdote que «desgarra sus vestiduras» (Mt 26, 65, cf Hech 18, 6) subrayaría la cualidad de la persona que hace ese gesto (WB^{6} 764, n ° 3)

34. Las dos hipótesis tienen un fundamento en el texto Pedro habría sido el primero *ḗrxato* diría la intención global de Jesús, que empezó por tanto (*oûn*) por Simón Pedro. Pedro no sería el primero *ērxato* significaría que la acción había comenzado, y *oûn* equivaldría a *dé*. llegó entonces a Pedro.

afirmación en una parábola relativa al final de los tiempos: «Dichosos los criados a quienes el amo encuentre vigilantes cuando llegue. Os aseguro que se ceñirá, los hará sentarse a la mesa y se pondrá a servirlos» (Lc 12, 37). En estos dos textos, el servicio que se menciona es el de la mesa y se trata de un anuncio, no de un servicio efectivo. Al lavar los pies de sus discípulos, Jesús significa con mayor evidencia todavía que él ocupa el lugar del siervo. Pedro no ve más que esto, y replica inmediatamente con indignación.

El diálogo de Jesús con Pedro

6 Llegó entonces a Simón Pedro que le dijo: «Señor, ¿tú me lavas los pies a mí?». 7 Jesús respondió y le dijo: «Lo que yo hago, tú no lo entiendes ahora, pero después lo comprenderás». 8 Pedro le dijo: «¡No! ¡Tú no me lavarás los pies jamás!». Jesús le respondió: «Si no te lavo, no tendrás parte conmigo». 9 Simón Pedro le dijo: «Señor, ¡no solamente los pies, sino también las manos y la cabeza!». 10 Jesús le dijo: «El que se ha bañado no necesita lavarse, sino que está completamente limpio. También vosotros estáis limpios, pero no todos». 11 En efecto, él sabía quién le iba a entregar; por eso dijo: «No estáis todos limpios».

El movimiento de este pasaje es muy claro, excepto en la última réplica de Jesús (v. 10), que parece estar en contradicción con el texto. Pedro se opone primero a un servicio que considera indigno de su Maestro; luego, ante la promesa de Jesús de que tendrá parte con él, se excede al aceptar. Pero Jesús niega entonces que los discípulos tengan necesidad de lavarse. Sigamos este diálogo paso a paso.

Pedro, también en esta ocasión, es a la vez un personaje autónomo y el portavoz del grupo[35]. La oposición «tú... a mí» subraya la distancia que lo separa de su Señor. Ya Juan Bautista le había dicho a Jesús cuando vino a recibir su bautismo de agua: «¿Tú vienes a mí?» (Mt 3, 14). Pedro, que había proclamado su fe en el Santo de Dios (Jn 6, 69), no puede tolerar que Jesús le sirva y quiera invertir aparentemente los papeles. Su pregunta retórica es un rechazo manifiesto.

35. El diálogo desemboca en un «vosotros», que une a Pedro con los demás discípulos (13, 10).

La respuesta benévola de Jesús le señala que el gesto tiene sin embargo un sentido que él ignora: sólo podrá comprenderlo después (*metà taûta*). Ese «más tarde» no remite a la explicación que Jesús ofrece luego al grupo (13, 12-17), sino que —como hace siempre el evangelista cuando señala una comprensión futura[36]— se refiere al tiempo pascual, cuando haya sido dado el Espíritu. Situado, en el plano narrativo, antes del «paso» de Jesús, Pedro es invitado a que deje obrar de momento a Jesús; se le sugiere que el gesto tiene una razón de ser misteriosa. Sin atender a esta palabra, Pedro reitera su negativa con mayor vigor todavía. La repetición de «lavarme los pies» tiene el efecto literario de mantener el carácter desconcertante de lo que Jesús está a punto de hacer.

El Señor replica categóricamente: «Si no te lavo, no tendrás parte conmigo». Aparece de nuevo la oposición «yo/tú», pero invertida: para Jesús se trata precisamente de colmar la distancia que le sigue separando del discípulo. Esta réplica supera la materialidad del gesto. La expresión *méros ékhein* significa en la Biblia[37] «compartir con alguien un bien, una herencia», que puede ser de orden social o espiritual. Al tratarse del yo de Jesús, la palabra propone una pertenencia definitiva, una comunidad de vida con él. Con esto se ilumina el gesto: significa aquello por lo que el discípulo accederá a esta comunión. Pero todavía queda mucho por aclarar.

Pedro cree comprender que se trata de un nuevo rito de purificación; en efecto, se ofrece a que le laven no sólo los pies, sino las manos y la cabeza. Pero está equivocado: Jesús rechaza esta interpretación apelando a una especie de proverbio: cuando se ha tomado un baño, no es necesario lavarse. Algunos copistas creyeron que había que clarificar el sentido de esta frase añadiendo: «...sino los pies»[38]:

36. En griego *metà taûta* (= «después de esto») podría referirse ciertamente al discurso siguiente de Jesús (13, 12-17). Pero, unido al verbo «comprender», esta fórmula evoca el tiempo después de pascua, que se indicó con toda claridad a propósito de la memoria que habrá de despertar el Espíritu (cf. 2, 22; 12, 16; 13, 19.35; 14, 26; 16, 12s).

37. Cf. Dt 10, 9; 14, 27.29; 2 Sam 20, 1; Is 57, 6; Mt 24, 51; Ap 20, 6; 21, 8; 22, 19, y P. Dreyfus, RSPT 42 (1958) 3-49. Según R. Bultmann (p. 357, nota 3), esta expresión debe distinguirse de *koinōnían ékhein metá* (1 Jn 3, 6s) y de *eînai en* (Jn 15). Puede verse allí una aplicación de 12, 26; 14, 3; 17, 24.

38. La mayor parte de los manuscritos añaden entre las palabras *khreían* y *nípsasthai* la precisión *ei mḕ toùs pódas*. La lección corta es sostenida por S it Tert Or. Debe mantenerse, a pesar de GNT y Nestle, tal como la mantienen la mayor parte de los críticos; cf. M. E. Boismard, RB 60 (1953) 354s, que confirma la larga reflexión de Lagrange, p. 354. El añadido de estas cuatro palabras resulta más fácil de explicar que su supresión; además, aparece en varios manuscritos en diversos lugares de la frase, lo cual es una señal de su carácter adventicio.

aunque uno esté limpio después del baño, en el camino pudo ensuciarse los pies. En ese caso el gesto de Jesús de lavar los pies se justificaría según la perspectiva que había adoptado Pedro. Pero este añadido es arbitrario, ya que al decir: «está completamente limpio»[39], Jesús rechaza la interpretación ritual de Pedro; a pesar del empleo del agua, su gesto no se refiere a una purificación cualquiera. Jn habla ciertamente de «lavar» (*níptein*), pero no confunde este acto con un «baño» (*loúesthai*) que ya tuvo lugar y que fue suficiente. ¿A qué purificación anterior se refiere? Algunos autores evocan «el baño de agua acompañado por una palabra» o «el baño de regeneración en el Espíritu santo», para deducir de todo ello que el evangelista se refiere al bautismo[40]. Pero ¿cómo podría hacer decir a Jesús que los discípulos que le rodean en la última cena han recibido el bautismo cristiano y que, según el tenor de la frase, Judas no lo ha recibido? Sin embargo, apoyándose en esta lectura y en el añadido, algunos comentaristas piensan que el texto evocaría, por medio de los pies que todavía necesitan lavarse, el sacramento de la penitencia, que se puede repetir[41].

La frase de Jesús se ilumina realmente por el contexto joánico. Aquí dice: «Vosotros estáis limpios»; y en el discurso de despedida: «Vosotros ya estáis limpios por la palabra que os he dicho» (15, 3). Los discípulos están totalmente limpios por haber escuchado la palabra. Si la fe basta, el gesto de Jesús no puede indicar una purificación. ¿Qué sentido tiene entonces? Jesús no lo precisa. Pero el evangelista, que escribe después de pascua, lo sugiere con claridad a través de la convergencia de los detalles narrativos. Por los versículos de introducción, la escena del lavatorio de los pies se encuentra bajo el signo del paso de Jesús al Padre y bajo el signo de la traición; por consiguiente, se sitúa en la perspectiva de la pasión inminente. El gesto realizado por Jesús traduce visualmente una actitud de servicio sin

39. El griego *katharós* designa a veces un estado de limpieza física (Mt 27, 59), pero se utiliza de ordinario para designar una condición cultual, moral o espiritual (Mt 5, 8; 1 Tim 1, 5...).

40. Esta interpretación es corriente en Tertuliano (SC 35, 83), Cipriano, Cirilo de Alejandría y Orígenes (*In Jo.* 32, 4: PG 14, 751s). Los textos principales en los que se apoyan son: Ef 5, 26; Tit 3, 5; Heb 10, 22. Entre sus partidarios actuales, cf. sobre todo O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris 1951; y, con algunas reservas, M. E. Boismard, *Le lavement des pieds*: RB 71 (1964) 5-24.

41. Cf. P. Grelot, según el cual «la interpretación penitencial merece tanto crédito como todas las que han propuesto los críticos modernos» (*Mél. H. de Lubac*, 91).

reservas. Un servicio, del que Jesús dice a Pedro que sólo podrá ser comprendido «más tarde». Y declara además que este servicio es indispensable para que el discípulo, que ha acogido su palabra, se haga partícipe de su propia vida, y por tanto de la comunión con Dios. Así se hará, según Jn, por la venida del Espíritu, fruto de la hora de Jesús. Es legítima entonces la conclusión de que, por su acción, Jesús simboliza el don de sí mismo que pronto va a realizar entregándose a la muerte. Su gesto es una figura del suceso inminente, bajo su aspecto de desposesión de sí mismo. Y como el símbolo escogido es al mismo tiempo un rito de hospitalidad, indica que a través de su muerte Jesús conducirá a sus discípulos al lugar misterioso en donde él mismo se encuentra (12, 26; 14, 3).

En este nivel de profundidad, la descripción joánica de Jesús quitándose las vestiduras (v. 4) y volviéndoselas a poner (v. 12) puede ser muy bien intencional, ya que los verbos —*títhēmi* y *lambánō*— son los que se utilizan en el capítulo 10 para decir que Jesús se desprende de su vida y la vuelve a tomar[42].

Los discípulos reunidos en torno al Maestro creen en él (excepto uno), pero siguen estando todavía más acá del acontecimiento pascual. Por tanto, no puede decirse que Jesús, por su gesto simbólico, les invite a admitir y a captar la necesidad de su muerte. Sin embargo, el rechazo violento de Pedro podría comprenderse, en un segundo nivel, como la transposición joánica del episodio sinóptico en que este discípulo se opone al anuncio de los sufrimientos del Hijo del hombre (Mt 16, 22 par).

La tradición cristiana primitiva ha subrayado fuertemente el carácter de «kénosis»[43] inherente a la cruz. Este carácter está ausente del relato joánico de la pasión, en el que domina el tema de la realeza de Jesús. Pero, como si Jn hubiese querido mantenerlo, queda recogido en el episodio del lavatorio de los pies, trasunto simbólico de la muerte voluntaria de Jesús: sin perder el señorío que le confiere su condición filial, Jesús se presenta como el que sirve.

42. «He aquí por qué el Padre me ama: porque yo pongo mi propia vida para recogerla de nuevo. Nadie me la quita, sino que la pongo yo mismo. Tengo el poder de ponerla y tengo el poder de recogerla; tal es el mandato que he recibido de mi Padre» (10, 17-18). A pesar de R. Schnackenburg, conviene percibir en el gesto de Jesús una evocación de su muerte y resurrección. Orígenes también se equivoca cuando dice que el gesto simboliza la encarnación del Verbo que baja del cielo para tomar carne humana (*In Jo.* 32, 4): la encarnación en Jn no es una humillación.

43. Del griego *kénōsis*, «acción de vaciar, de privar por completo de algo». Término teológico que indica el rebajamiento de Cristo al tomar la forma de esclavo (cf. Flp 2, 7).

La actualización del gesto de Jesús

12 Después de haberles lavado los pies, de haberse puesto de nuevo las vestiduras y sentado a la mesa, les dijo entonces: «Comprended lo que he hecho. 13 Vosotros me llamáis 'Maestro' y 'Señor', y decís bien; efectivamente lo soy. 14 Entonces, si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros. 15 En efecto, es un ejemplo que os he dado para que, lo mismo que yo he hecho por vosotros, también vosotros lo hagáis los unos por los otros. 16 Amén, amén, os lo digo: el siervo no es mayor que su señor ni el enviado mayor que el que lo ha enviado. 17 Sabiendo esto, seréis bienaventurados si llegáis a hacerlo».

Termina la escena del lavatorio de los pies. Jesús «vuelve a tomar» sus vestiduras y ocupa de nuevo su lugar en la mesa entre los discípulos. Su última contestación a Pedro (v. 10) ha dejado a los comensales en suspenso: ¿por qué Jesús se ha portado así delante de ellos? Ahora el «Señor» se dirige al grupo, pero lo que les dice no es una «explicación» del misterio que ha simbolizado. Jesús se preocupa más bien de iluminar, a partir de su gesto, lo que les corresponde luego hacer a sus discípulos. En el capítulo 13 de Mateo, Jesús, después de contar a la gente la parábola del sembrador, vuelve a repetirla en el círculo de los discípulos, no para explicarla, sino para interpretarla en función de su propia situación[44]. Aquí se trata de un procedimiento análogo.

En vez de traducir la primera frase de Jesús (v. 12) por una pregunta, creo que es mejor entenderla como un imperativo: Jesús exhorta a los discípulos a sacar las consecuencias para ellos mismos de lo que le han visto hacer, un acto cuya anomalía había subrayado justamente Pedro, al protestar vigorosamente contra él. De hecho, Jesús recoge el título de «Señor», que Pedro le ha dirigido, y le añade el de Maestro, para confirmar la validez de los dos; y luego vuelve a insistir. Se ha buscado adrede el contraste entre la persona de Jesús y su acto para estimular a los discípulos. Pero sigue siendo evidente una diferencia de nivel: de la relación Maestro/discípulos, Jesús pasa a la de los discípulos entre sí; de una relación fundadora en la que él solo tiene la autoridad y el poder, pasa a la relación entre hermanos.

La frase decisiva es la del v. 15, en el centro de todo el desarrollo:

44. Cf. nuestro *Estudios de evangelio*, Madrid [2]1982, 280ss,

15 «Es un ejemplo (*hypódeigma*) que os he dado, para que, lo mismo (*kathṓs*) que yo he hecho por vosotros, también vosotros lo hagáis los unos por los otros».

El término *hypódeigma* tiene una connotación claramente visual, la de figura, imagen, «tipo», modelo[45], y no sólo la acepción de «ejemplo» (que seguir o no seguir) en el orden moral[46]. Se deriva del verbo *deíknymi*, que significa «hacer ver, mostrar», y que tiene ordinariamente en Jn un valor teológico. Así, «el Padre muestra (al Hijo) todo lo que él mismo hace» (5, 20). A su vez, Jesús muestra a los discípulos lo que él hace. Y, lo mismo que el Hijo hace lo que ve hacer al Padre (5, 19), también Jesús pretende que los discípulos hagan lo que le han visto hacer a él. La mirada tiene en Jn una función importante: ver es quedarse sorprendido por una presencia, es contemplar en profundidad.

Este «ejemplo» —podríamos decir esta mostración—, no lo presenta Jesús simplemente como un modelo exterior que imitar, sino como un don[47] que engendra el comportamiento futuro de los discípulos. Es lo que da a entender, en la frase del v. 15, la conjunción *kathṓs*, que no significa simplemente «como» en sentido comparativo, sino que establece un vínculo intrínseco, una relación de generación[48]. Podríamos parafrasearla así: «Al obrar de esta manera, os concedo que vosotros podáis obrar lo mismo que yo».

¿En qué consiste la acción que se espera de los discípulos? Evidentemente, no se trata de que reproduzcan la acción material de lavar los pies, sino de la disponibilidad fundamental y efectiva de estar al servicio unos de otros, un servicio sin reservas, exento de voluntad de poder. Es interesante preguntar si se puede establecer una relación

45. Heb 8, 5 utiliza este término en el sentido de «figura»; luego cita, inmediatamente después, a Ex 25, 40, donde aparece el término *týpos*: en el cielo había un «modelo», según el cual convenía fabricar el arca del Señor.

46. Hay que seguir el ejemplo de los profetas (Sant 5, 10), no ya el de los sodomitas (2 Pe 2, 6), ni tampoco el de los judíos rebeldes (Heb 4, 11).

47. El verbo «dar» podría tomarse en sentido fuerte, en la medida en que, con algunos manuscritos que no logran imponerse, no se leyera el aoristo *édōka* sino el perfecto *dédōka*: la acción de Cristo dura todavía.

48. Cf. I, 24. Cuando el término *kathṓs* no va seguido de *houtṓs*, sino de *kaí* (como en 10, 15; 17, 21.23), puede tener el sentido de fundación, de engendramiento. Cf. BD 453, 2; R. Schnackenburg, II, 423; O. de Dinechin, RSR 58 (1970) 208-213. Cf. *infra*, 71s, nota 31.

entre el «ejemplo» que ha de seguirse y la «memoria de mí» que pide Jesús en la institución de la eucaristía. De hecho, el contexto es en los dos casos el mismo, el de la última cena; la insistencia en el «hacer» caracteriza a las dos frases; finalmente, en los dos casos, el sentido último es la comunidad de vida con Jesús. Volveremos sobre estas dos «memorias» —la cultual y la existencial— que animan la conducta cristiana[49].

Jesús, en su exordio (v. 12), había invitado a los discípulos a una toma de conciencia; para concluir, vuelve sobre esta idea para exhortar a los discípulos a obrar tal como espera de ellos. Ahora utiliza un verbo (*oîda*) que expresa un conocimiento ya poseído, y no simplemente inicial:

17 **«Sabiendo esto (*ei taûta oídate*), seréis bienaventurados si llegáis a hacerlo».**

Esta exhortación, que toma la forma de una bienaventuranza[50], se refiere a la necesidad de pasar del dicho al hecho; de lo contrario, la fidelidad del discípulo al Señor sería ilusoria. Pero es importante señalar que en la bienaventuranza anunciada conserva todo su peso el conocimiento, la comprensión profunda. El pasaje entero, centrado en el «hacer», está enmarcado por verbos de conocimiento («comprended» y «sabiendo»). El discípulo no practica una ley que esté fuera de él, sino que está impregnado interiormente de la revelación recibida. ¿No reproduce entonces, a su medida, la experiencia del Hijo, cuya fidelidad a la palabra del Padre es siempre, en Jn, la expresión de un conocimiento perfecto?

Antes de este versículo final se introduce una sentencia cuya primera parte («el siervo no es mayor que su señor») volverá a aparecer en el discurso de despedida a propósito de la persecución que amenaza a los discípulos (15, 20). Aquí este *logion* queda bastante bien insertado en el episodio; pertenece sin duda a una colección de sentencias que circulaban en la tradición oral[51].

49. Cf. *infra*, 48-49 y nota 85.

50. Cf. Mt 5, 3-11 par; Jn 20, 29; 1 Pe 3, 14; 4, 14; Ap 14, 13.

51. Mt 10, 24: «El discípulo no está por encima de su maestro ni el siervo por encima de su señor». C. H. Dodd (*Trad. hist.*, 387ss) remite a Jn 12, 25.26.44; 13, 20; 15, 18-16, 4 y a Mt 10, 17-25.39.

JUDAS SE EXCLUYE DE LA COMUNIDAD (13, 18-30)

Desde el comienzo (13, 2) planeaba una sombra sobre la escena del lavatorio de los pies, durante la cual Jesús constituyó la comunidad de los suyos sobre el fundamento de su ejemplo. «No estáis todos limpios», había dicho Jesús a los comensales; y el narrador comenta: «El sabía quién le iba a entregar» (13, 10-11). En el segundo cuadro, la presencia de Judas en la mesa del Señor llena todo el relato.

Frente a Judas, Jesús toma la iniciativa, que en realidad es una iniciativa contra el Adversario. Desde el recuerdo de la Escritura hasta el momento en que deja —en que hace— salir a Judas, Jesús, plenamente consciente de la pasión que le espera, consiente activamente a ella. Quedándose sólo con los que creen en él, les va a dictar su testamento en el discurso de despedida. Pero antes proclamará ante ellos la glorificación del Hijo del hombre, la glorificación de Dios.

18 «No estoy hablando de todos vosotros; yo sé a los que he escogido, pero es para que la Escritura se cumpla:
El que come mi pan
ha levantado su talón contra mí.
19 Desde ahora os lo digo,
antes de que esto suceda,
para que una vez sucedido,
creáis que yo soy.
20 Amén, amén, os (lo) digo:
el que acoge al que yo envíe,
me acoge a mí,
y el que me acoge,
acoge a aquel que me ha enviado».

21 Habiendo dicho esto, Jesús se conmovió en espíritu; atestiguó y dijo:
«Amén, amén, os lo digo:
uno de vosotros me va a entregar».
22 Los discípulos se miraban unos a otros perplejos: ¿de quién
habla? 23 En la mesa, al lado de Jesús, se encontraba uno
de sus discípulos, aquel a quien amaba Jesús. 24 Simón Pedro
le hace entonces una seña para saber quién puede ser aquel

de quien habla. 25 Entonces él, recostándose en el pecho de Jesús, le dice: «Señor, ¿quién es?». 26 Jesús responde: «Es aquel para quien yo moje un bocado y se lo dé». Entonces, habiendo mojado el bocado, lo toma y se lo da a Judas, hijo de Simón Iscariote. 27 Detrás del bocado, Satanás (el Adversario) entró en él. Jesús le dijo entonces: «Lo que has de hacer, hazlo sin tardar». 28 Pero ninguno de los que estaban a la mesa comprendió por qué le había dicho eso. 29 En efecto, como Judas tenía la bolsa, algunos pensaron que Jesús le decía: «Compra lo que necesitamos para la fiesta», o bien, que diera algo a los pobres.
30 Habiendo tomado el bocado, él salió enseguida. Era de *noche*.

Este texto está compuesto con esmero: una parte discursiva (tres frases de Jesús enunciadas de seguido: 13, 18-20) y una parte narrativa (13, 21-30), que comienza con el anuncio explícito de la traición. Con frecuencia los comentaristas relacionan los v. 18-20 con el cuadro anterior, sin tener en cuenta que el v. 18, con la cita del salmo 41, tiene una función esencial respecto a lo siguiente: no sólo orienta ya hacia la traición, sino que la sitúa en la perspectiva del cumplimiento de la Escritura.

La traición a Jesús de uno de los que él mismo había escogido había sido señalada por Jn, pero no justificada, al final del capítulo 6[52]. Aquel suceso, que constituía un problema para la comunidad pospascual, se ilumina en la tradición evangélica por el anuncio de Jesús a lo largo de la última cena: «Uno de vosotros me va a entregar»[53]. El hecho de que Jesús conozca de antemano la traición del discípulo demuestra que domina todo lo que le sucede. Jn, que ha destacado fuertemente el conocimiento superior de Jesús (13, 1-3.11), lo muestra en el v. 18 interpretando lo que él sabe a la luz de la Escritura. Se trata de otra manera de eliminar el escándalo, más radical: el suceso *incomprensible toma sentido dentro del proyecto salvífico de Dios* recogido en la Escritura, que «nadie puede abolir» (10, 35). Jn coincide con la antigua tradición cristiana: frente al drama de la pasión, la

52 Cf 6, 64s 70s y II, 146s y 151s

53 Mt 26, 21 = Mc 14, 18 = Jn 13, 21 En Lc 22, 21 la formulación es algo distinta «La mano del que me entrega se sirve en esta mesa conmigo»

comunidad primitiva no se preocupaba de justificarlo, sino de situarlo *en la economía divina gracias a la inteligencia de la Escritura*[54].

El evangelista introduce el texto del salmo 41 con la fórmula de cumplimiento (*hína hē graphḗ plerōthèî*) que, a partir de este pasaje caracterizará a todas las citas bíblicas ulteriores. Cita solamente el segundo estiquio de Sal 41, 10:

> Hasta el hombre de mi paz, con el que yo contaba,
> el que comía mi pan, ha levantado contra mí el talón[55]

En este salmo el orante, enfermo, pide a Dios que le proteja contra los malvados que traman contra él, entre los que está su amigo, su invitado que ahora «se ha vuelto contra él» (sentido probable del texto hebreo). La expresión acabó designando un gesto de desprecio[56].

Al citar este versículo de la Escritura, Jesús se muestra plenamente consciente de que está realizando el designio de Dios; aunque parece estar reflexionando para su interior, lo cierto es que está hablando para los discípulos:

19 «Desde ahora os (lo) digo,
antes de que esto suceda,
para que una vez sucedido,
creáis que yo soy».

Esta misma frase aparecerá en 14, 29. Pero aquí se precisa el objeto del «creer»: «que yo soy». Este giro reproduce el que contenían las declaraciones de Jesús en 8, 24.28, en donde significa que Jesús

54 Cf *Los evangelios y la historia de Jesús*, Madrid ³1982, 261-266, 277s, y C H Dodd, *Conformément aux Ecritures* (1953), Paris 1968

55 Un «amigo íntimo» se dice en hebreo «el hombre de mi paz» Sin apelar a la explicitación joánica, se puede afirmar que Mc 14, 18 cita el salmo, sobre el fundamento de estas palabras tan sólo «uno que come conmigo»

56 Unica en la Biblia, la expresión «levantar el talón contra alguien» es difícil de interpretar Segun E F F Bishop (ET 70 [1959] 331-333), se derivaría de la costumbre oriental que prohíbe cruzar las piernas para no dejar que la planta del pie se dirija contra el que está enfrente El verbo «levantar» añadiría al carácter impertinente de esa actitud un matiz de desprecio Según otros autores, este gesto equivaldría a «echar la zancadilla» o a «dar un puntapié por detrás».

es el que dice que es, el Enviado del Padre en perfecta comunión con él[57]. Este *Egō eimi* podría evocar además la afirmación absoluta de 8, 58, que hemos interpretado del Hijo «que vive» por su unidad con Dios[58].

A primera vista, el v. 20 no se relaciona con ninguno de los que le rodean:

> **20 «Amén, amén, os (lo) digo:**
> **el que acoge al que yo envíe,**
> **me acoge a mí,**
> **y el que me acoge,**
> **acoge a aquel que me ha enviado».**

Dado que este versículo equivale a un *logion* de la triple tradición sinóptica (cf. Mt 10, 40; Mc 9, 37; Lc 9, 48; 10, 16), los críticos afirman en su mayoría que se trata de un añadido redaccional destinado a completar la frase tradicional de 13, 16: el enviado no es mayor que el que lo envía, pero participa de la dignidad de éste. Sin embargo, esta justificación no explica el emplazamiento escogido.

Sin prejuzgar su carácter secundario, no es imposible leer este versículo en el movimiento del texto que precede y que culmina en el *Egō eimi*: Jesús, que ha dirigido su mirada sobre la situación de los discípulos después de su muerte y que ha podido decir: «Yo soy», sigue estando presente en el tiempo futuro para aquellos que quieran acogerlo. Esta presencia se realizará por medio de los discípulos (de los que la primera parte del v. 20 demuestra que su envío no se ha realizado todavía). En otras palabras, la expresión «Yo soy» del v. 19 se ve confirmada en el v. 20, en cuanto que se refiere a una duración sin límite.

Bajo esta luz el evangelista traza la terrible escena al final de la cual Judas deja la comunidad. Comprende cuatro momentos: el anuncio que hace el Señor de la traición con la sorpresa consiguiente (v. 21-22), el intermedio en que el discípulo amado pregunta a Jesús y recibe su respuesta (v. 23-26a), el gesto y la palabra que Jesús dirige a Judas (26b-29), la salida de Judas (v. 30).

57. Cf. II, 213s.
58. Cf. II, 237s.

21 Habiendo dicho esto, Jesús se conmovió en espíritu; atestiguó y dijo:
«Amén, amén, os lo digo:
uno de vosotros me va a entregar».

Jn formula este anuncio igual que la tradición sinóptica de la última cena[59], pero su introducción es distinta. Jesús «se conmovió en espíritu». Es la misma conmoción (*tarássō*) que había sentido ya Jesús en dos ocasiones: al ver a María llorando por su hermano Lázaro, experimentó la tragedia de la muerte (11, 33); luego, cuando llegaron los griegos, reconoció la inminencia de la hora (12, 27). Ahora, el terror de la muerte se cierne sobre él por lo que va a hacer uno de sus discípulos, presente a su mesa. La precisión «en espíritu» podría subrayar la profundidad de la conmoción que siente Jesús: en el comportamiento de uno solo toma cuerpo aquel rechazo del Logos que mencionaba el prólogo: «Vino a su posesión, y los suyos no lo acogieron» (1, 11). Por otra parte, «en espíritu» podría subrayar particularmente el carácter interior de su conmoción, sobre todo si se tiene en cuenta que el verbo siguiente, «atestiguó», evoca la seguridad con que Jesús afirmaba ante los judíos su identidad y su misión.

Con su anuncio, Jesús indica a sus comensales lo que la cita del salmo dejaba ya entender. El verbo «entregar» (*paradídōmi*) se utiliza siempre en el nuevo testamento y en Jn[60] para designar la acción de Judas, pero no exclusivamente: los sumos sacerdotes «entregan» a Jesús a Pilato[61] y Pilato se lo entrega para que lo crucifiquen[62]. El sentido es «entregar con vistas a la muerte». Referido a Judas, este verbo no indica propiamente la traición, sino el acto por el cual la consuma este discípulo, como se demuestra por un pasaje de Lucas:

> (Judas) fue a tratar con los sumos sacerdotes y con los jefes de la guardia sobre la manera de entregárselo... y se puso a buscar una ocasión para entregárselo a espaldas de la gente (Lc 22, 4-6)

59. Cf. nota 53.
60. Mt 10, 4; 26, 15-17 par.23-25.46 par.48; 27, 3s; Mc 3, 19; 14, 44; Lc 22, 48; Jn 6, 64.71; 12, 4; 13, 2.11.21; 18, 2.5; cf. W. Popkes, *Christus traditus*, Zürich 1967.
61. Jn 18, 30.35.36; cf. Mt 27, 2 par.
62. 19, 16; cf. Mt 27, 26; Lc 23, 25. Pablo utiliza este verbo para decir que «Dios entregó a su Hijo por nosotros» (Rom 8, 32), o para afirmar: «Jesús se entregó por mí» (Gál 2, 20), «por nuestros pecados» (Rom 4, 25).

El Hijo a quien el Padre ha entregado todo poder irá pasando de mano en mano como un objeto del que disponen los hombres. Pero no es ésa la mirada de la fe sobre los sucesos de la pasión[63].

Jn, que ha señalado la conmoción de Jesús, ignora la impresionante lamentación sobre la suerte de aquel individuo «por el que es entregado el Hijo del hombre»[64]: ¿podía acaso poner en paralelo, aunque fuera para oponerlos, al Hijo del hombre que él concibe glorioso, aun en medio de su conmoción, y esa persona tenebrosa que es Judas, instrumento del Adversario? Omite además la tristeza de los discípulos y la pregunta angustiosa que cada uno le plantea: «¿Seré yo?». Después de señalar brevemente la perplejidad de los comensales, Jn presenta junto a Jesús la figura del discípulo amado.

Este personaje, propio del cuarto evangelio, aparece aquí por primera vez. No tiene más nombre que «el discípulo que amaba Jesús» y en adelante sólo se le designará con este apelativo[65]. Es y representa al discípulo perfecto en la fe, que se ha convertido en el amigo íntimo de Jesús. Su colocación muy junto a Jesús, señalada por dos veces, es —sin duda intencionalmente— una imagen de la del Hijo vuelto hacia el seno del Padre[66]. Muy probablemente, el discípulo amado no es una figura ficticia, destinada a representar al discípulo ideal, ya que Jn lo muestra a continuación como el que garantiza la tradición joánica[67]. En este contexto, el discípulo amado se presenta como el contrapunto de Judas: frente al traidor el evangelista pone al verdadero creyente, inseparable de su Señor.

Pues bien, es una petición de Pedro la que hace que el discípulo amado pregunte en voz baja a Jesús. Desde su primera aparición, Jn muestra a este discípulo en relación con Pedro, como en las escenas

63 Jesús dice a Pilato «No tendrías ningún poder sobre mí si no se te hubiera dado de arriba, por eso el que me ha entregado a ti lleva un pecado mayor» (Jn 19, 11)

64 «El Hijo del hombre se va según está escrito de él, pero ¡desgraciado el hombre por el que es entregado el Hijo del hombre!» (Mt 26, 24 par)

65 «El discípulo que amaba Jesús» (19, 25-27, 20, 2, 21, 7 20-23 24) es el mismo que «el otro discípulo» (18, 15, 20, 2s) Sobre esta figura, cf R Schnackenburg, III, 463-480

66. En 1, 18 (= «El Hijo único que está hacia (*prós*) el seno del Padre»), la preposición *prós* significa una relación única y permanente de intimidad (cf I, 109) Aquí se describe al discípulo amado «en» (*én*) el seno de Jesús, como si esta postura fuese momentánea De la mención de esta postura se deduce a veces el lugar que ocupaba el discípulo en la mesa estaría a la derecha de Jesús, de forma que podía apoyarse cómodamente en su pecho

67 21, 24 «Este discípulo es el que atestigua estos hechos y el que los ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero»

ulteriores, y superior a él en las situaciones en que intervienen los dos. Pero no por eso el evangelista rebaja a Pedro, como podremos señalar en su debido lugar[68].

Jesús responde al discípulo: sin nombrar a Judas por su nombre, como tampoco lo había hecho en 6, 70, describe el gesto que va a realizar con el traidor (v. 26) y lo realiza a continuación. El secreto se le confía al discípulo amado, que no lo transmite a Pedro.

¿Por qué ofrece Jesús un bocado a Judas? El término *psōmíon* se aplica a diversos alimentos, entre ellos al pan. De ahí a imaginarse que se trata del pan eucarístico no hay más que un paso, que algunos han dado[69]. Pero el contexto joánico no ofrece ningún punto de apoyo a esta hipótesis: no se trata para nada de la institución del sacramento. Además, si Jn no adoptó el término *ártos* («pan») de la cita de la Escritura (13, 18) a pesar de que convenía a su propósito, es probablemente para evitar la resonancia sacramental que esta palabra habría podido tener para el lector.

Jesús pone en escena lo que evoca el salmo 41, 10: «El que come *mi* pan, ha levantado contra mí su talón». Ofrecer un bocado después de haberlo mojado con cuidado es el gesto de un anfitrión solícito: subraya el vínculo que une a los comensales. Al ofrecer el bocado al falso invitado, Jesús realiza aquella figura bíblica que él mismo había anunciado que iba a cumplirse: re-presentada, la figura precipita el cumplimiento real. Con esta acción mímica, Jesús manifiesta su consentimiento a lo que la Escritura anunciaba, y determina su realización. En efecto, «detrás del bocado», o sea, después del gesto de Jesús, el Adversario pasa del proyecto al acto:

27 **«Detrás del bocado, Satanás (el Adversario) entró en él».**

Sustituye como actor al antiguo discípulo, a quien reduce al estado de instrumento, con vistas a destruir a Jesús y su obra. Sin embargo, es Jesús el que, por su gesto con Judas, ha determinado el momento en que el Adversario tenía que emprender su asalto.

68. La relación entre Pedro y el discípulo amado se examinará al leer el capítulo 21

69 Lagrange cita a Efrén (*Sermo in hebd sanct* 1, 423) La Iglesia oriental, conservando el término *psōmíon*, practica un rito análogo mojar el pan en el vino Pero Jesús moja el bocado, no en el vino, sino en la salsa de hierbas amargas. Según Loisy, Judas comulgó para su condenación (cf 1 Cor 11, 29).

El contacto evidente entre la expresión de Jn y la de Lc 22, 3: «Satanás entró en Judas llamado el Iscariote, uno de los doce», demuestra que Jn recibe de una tradición antigua la interpretación de la acción de Judas como fruto de su posesión por Satanás[70]. Según Lucas, Satanás se había retirado después de las tentaciones en el desierto para volver a la carga en el momento decisivo (Lc 4, 13; cf. 22, 53). También para Juan el Adversario, cuya derrota ha anunciado de antemano Jesús (12, 31), se levanta contra él en el momento de la pasión. No ya por causa de un poder que esté a su disposición, sino por el hecho de que Jesús determina el momento.

En efecto, Jesús ordena a Judas:

27 **«Lo que has de hacer, hazlo sin tardar».**

Esta orden está en continuidad con el gesto del bocado: la iniciativa que Judas, o mejor dicho Satanás, parecía tener en sus manos —disponer de Jesús— se ha invertido en la iniciativa que Jesús toma con el traidor. Según Mateo, durante el arresto en el huerto, Jesús da una orden análoga a Judas que viene a abrazarle: «Amigo, haz lo que has venido a hacer» (Mt 26, 50).

Hablando así, Jesús manifiesta su perfecta conformidad con el designio de Dios. Pero el acento en Jn no recae en el verbo «hacer», sino en el adverbio *tákhion* («sin tardar»); se puede ver aquí una transposición del deseo que sentía Jesús, según Lc 12, 50, del bautismo que iba a recibir: «¡Qué angustiado estoy hasta que se cumpla!».

Los v. 28-29 son un comentario del narrador e interrumpen el ritmo acelerado que había tomado el relato. El v. 30, que comienza por : «Habiendo tomado el bocado», se uniría muy bien con el v. 27, del que constituye la conclusión. Al señalar que «ninguno de los comensales comprendió el sentido de la orden dada a Judas (¿no debería haber percibido su sentido el discípulo amado, aunque no le hubiese dicho nada a Pedro?), el evangelista quiere subrayar que Jesús y Satanás son los protagonistas del drama que se está representando. La incomprensión de los comensales deja a Jesús solo frente al Adversario. El v. 29 justifica de manera poco hábil la pasividad de los discípulos, advertidos de la presencia de un traidor. ¿Por qué razón

70. Unica mención de «Satanás» en Juan. A diferencia de Lc 22, 3, Juan pone el artículo delante del nombre, lo cual podría quitarle algo de su individualidad.

la compra para una cena futura o la entrega de una limosna[71] iban a exigir tanta urgencia? Estas indicaciones confirman que la narración no pretende ser una exposición de un suceso; tolera algunas faltas de verosimilitud para centrarlo todo en el enfrentamiento entre Jesús y el Adversario.

30 **Habiendo tomado el bocado, él salió enseguida. Era de noche.**

Así termina el episodio entre Jesús y Judas. A diferencia de la reacción de los discípulos, la de Judas se señala con una enorme concisión. Se impone la realidad: Judas sabe ahora que ha sido descubierto y que Jesús no se opone a su designio. Pero sólo cuentan sus actos: toma el bocado; sale enseguida. Realiza lo que anunciaba la Escritura: el amigo en quien el anfitrión había puesto su confianza come su pan y trama su perdición.

Judas «sale»: deja la comunidad por orden de Jesús ciertamente, pero esta orden ha manifestado la ruptura secreta, consumada desde que el discípulo cedió al Adversario[72]. En la *Apertura* volveremos sobre la figura de Judas.

«Era de noche». El alcance simbólico de este inciso añadido a la salida del traidor salta a la vista. En Lucas, durante el arresto en el huerto de los Olivos, Jesús declara a los asaltantes: «Es ésta vuestra hora, la del poder de las tinieblas» (Lc 22, 53), es decir, de Satanás. Para Jn, la noche es la ausencia total de luz, aquella en la que el hombre tropieza (11, 10); al dejar a Jesús, el discípulo ha preferido las tinieblas a la luz (cf. 3, 19): «La noche era el mismo Judas» (Agustín). Es también el dominio de la muerte, al que alude Jesús cuando evoca la noche que ponía fin a su ministerio (cf. 9, 4). En nuestro texto, la noche es el terreno trágico del rechazo[73].

Este final del v. 30 es como un calderón que deja tiempo al lector para darse cuenta de la oscuridad sobre la que se levanta, en los v. 31-32, una explosión de gloria.

71. Cf. II, 356s, sobre 12, 6.

72. Podría suponerlo así la presencia de la partícula *ek* en la composición de los dos verbos *éx-ēlthen* (13, 30) y *ek-blēthēsetai exō̄* (12, 31).

73. Sobre la «noche», cf. M. Meinertz, TQ 133 (1953) 400-407; D. Daube, HTR 61 (1968) 629-632; E. Th. Reimbold, *Die Nacht im Mythos, Kultus, Volksglauben und in der transpersonalen Erfahrung*, Köln 1970; P. G. Müller, en EWNT II, 1184.

EL GRITO DE TRIUNFO DE JESUS

(13, 31-32)

31 **Luego, cuando salió, dijo Jesús:**
«En el momento presente ha sido glorificado el Hijo del hombre
y Dios se ha glorificado en él;
32 **puesto que Dios se ha glorificado en él,**
Dios lo glorificará en sí mismo
y lo glorificará enseguida».

«En el momento presente»: tal es el grito de victoria de aquel que, al ordenar a Judas realizar cuanto antes su proyecto, ha afrontado la muerte. Jesús ve ahora la muerte tras de sí; está ya en la gloria de su Dios. También el lector debe situarse en esta perspectiva para escuchar al Cristo glorificado que toma la palabra.

«En el momento presente» rige toda la frase. Señala el cumplimiento de la hora. Situado en presencia de los griegos, Jesús había definido la hora como aquella en la que el Hijo del hombre iba a ser glorificado (12, 23). Aquí estalla esa gloria[74]. Jesús ha superado la conmoción en que lo había sumergido la inminencia de la muerte, cuando decía: «Ahora mi alma está turbada...» (12, 27); es la misma conmoción que Jesús había sentido ante la presencia del traidor en su mesa (13, 21). Ve cómo se cumple el anuncio que había hecho a la gente: «Ahora el príncipe de este mundo va a ser echado fuera» (12, 31). Se siente como si estuviera más allá de la prueba y de la victoria alcanzada, en el corazón de Dios.

Con «en el momento presente», Jn expresa la convicción de la fe primitiva: la pascua ha determinado el comienzo de una nueva era. San Pablo sistematizó esta certeza, especialmente en la Carta a los romanos. Después de describir largo y tendido el estado de injusticia en que se encuentran todos los hombres, Pablo exclama: «En el mo-

74. En los Setenta, el término *dóxa* hereda el valor semántico del hebreo *kabōd* No tiene la acepción, corriente en griego, de «opinión», a veces tiene el significado de «fama, renombre», pero de ordinario indica lo que es el fundamento de ese renombre, lo que da «peso» a una persona sus riquezas, su importancia social Trasladada al registro teológico, la gloria sirve para indicar lo que es propio del Dios que se manifiesta. cuando Dios glorifica, comunica su gloria.

mento presente, independientemente de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios»[75].

Jesús, que ha atravesado prácticamente las puertas de la muerte, accede «ahora» a un lugar misterioso, más allá de la condición ordinaria de los hombres, para quienes, sometidos a la sucesión de los días, va surgiendo el presente a medida que cae el pasado y amanece un incierto porvenir. El presente de Jesús es ahora la presencia eterna de la gloria divina. De ahí se sigue que, para formular una experiencia de la realidad que a nosotros se nos escapa, Jesús rompa las barreras habituales del lenguaje. Dos indicios nos lo muestran.

El primer indicio es el abandono del «yo» en favor de «Hijo del hombre». Lo que se refiere al sujeto que habla se dice en tercera persona, como una constatación objetiva, que, al ser atribuida a esta figura misteriosa, puede ser calificada de mitológica. Es verdad que en los evangelios Jesús suele designarse de este modo. Mientras que para la tradición apocalíptica judía el Hijo del hombre es un personaje celestial que viene al final de los tiempos[76], Jesús de Nazaret emplea este título para anunciar su propio itinerario o definir su misión, y esto —especialmente en los sinópticos— bajo el aspecto del sufrimiento, del desamparo. Pero este título deja vislumbrar la dignidad transcendente del que habla. Jn reserva la expresión «Hijo del hombre» para unos textos en los que, aunque se evoque la cruz, se señala sobre todo la pertenencia de Jesús a la esfera superior. La primera mención se encuentra en la palabra dirigida a los discípulos que acaban de encontrar a Jesús: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre»[77]. La última mención es la de nuestro texto: recupera el tema de la glorificación (cf. 12, 32), que se presenta aquí como realizada.

El segundo indicio, más claro todavía, de esta ruptura de lenguaje consiste en que el estilo se hace lírico: una quíntuple cascada del verbo «glorificar»[78], un triple «en él» y la conjunción de los tiempos pasado y futuro, y de los modos pasivo y activo.

Antes de proseguir, conviene advertir un vínculo poco visible entre este texto y el salmo 41, de donde está sacada la cita sobre el falso

75 Rom 3, 21 Hay muchos textos que indican este giro de la nueva era Rom 3, 26, 5, 9 11, 6, 19 21, 8, 1 8 22, 11, 5 30s Lucas subraya a su manera la presencia por la expresión «hoy» 1, 48, 2, 29, 5, 10, 22, 36 69

76 Cf *I*, *157s*

77 1, 51 Los otros textos joánicos sobre el Hijo del hombre indican su bajada del cielo y su ascensión (3, 13, 6, 62), su elevación (3, 14, 8, 28, cf 12, 23 24), su poder de juzgar (5, 27) El Hijo del hombre es el que ha sido marcado por el Padre con su sello y el que da el alimento de vida (6, 27; cf. 6, 53)

78 El verbo «glorificar» se repite en 12, 28, cf. II, 370

invitado (Sal 41, 10; Jn 13, 18). Después de esta frase, el salmista pide a Yahvé que le «levante de nuevo», e inmediatamente celebra la intervención divina que, debido a su inocencia, le ha asegurado ya la victoria sobre su enemigo y lo ha restablecido ante su Dios (Sal 41, 11-13). Puede ser que el contexto de la cita del antiguo testamento esté implícito en la secuencia de Juan.

En los dos primeros estiquios, la glorificación se formula en pasado, como en una retrospectiva. Se hace referencia ante todo al Hijo del hombre que «ha sido glorificado» (*edoxásthē*). ¿Cuándo ha sucedido esto? Su relación con la salida de Judas invita a fijar este «momento» en la muerte, considerada como si ya hubiera tenido lugar. Es verdad que Judas no es la causa de esta glorificación: según la teología joánica, su autor es Dios; de ahí la utilización en este caso del «pasivo divino». Podría tratarse también de una alusión a las acciones que glorificaron a Jesús —sus «signos»— a lo largo de su ministerio; pero lo esencial en este caso es que la muerte constituye la coronación de una misión totalmente dirigida al cumplimiento de la obra de Dios.

En paralelo, Jesús añade a continuación, según la traducción habitual que lee en voz pasiva los dos aoristos del v. 31, que «Dios ha sido glorificado (*edoxásthē*) por él (*en autôi*)». Sin embargo, nos parece más exacta otra interpretación. Gracias al examen de los Setenta, G. B. Caird ha establecido que se puede leer también el segundo aoristo en voz media: «Dios se ha glorificado en él», es decir «ha revelado en él su propia gloria». Así se explica la expresión *en autôi* («en él») que en Jn tiene raras veces el valor de dativo instrumental («por él») y se usa más bien en sentido locativo (cf. 14, 10-13)[79]. Al glorificar al Hijo del hombre, Dios ha revelado en él su propia gloria. En otras palabras, lo que glorifica a Dios es su acción de glorificar al Hijo del hombre.

¿Qué decir de todo esto? Se piensa naturalmente en la resurrección de Jesús o en su exaltación, en su ascensión al Padre a través de la muerte o más allá de ella. Pero esta lectura no explica la expresión «glorificar». La diferencia entre la gloria que el Hijo tiene desde siempre en virtud de su relación con el Padre y la glorificación que tiene lugar en el acontecimiento de la cruz no puede ser un incremento

79 G B Caird (NTS 15 [1968-1969] 265-277) ha demostrado magistralmente que el *nifal* hebreo del verbo «glorificar» se traduce adecuadamente al griego por la voz media De ahí la posibilidad de traducir, no ya «Dios ha sido glorificado», sino «Dios se ha glorificado a sí mismo». De este modo, Dios sigue siendo el sujeto activo de la gloria y Jesús es el lugar donde ésta se manifiesta, en conformidad con la teología de Juan.

de gloria que se dé al Hijo preexistente; sin embargo, se trata ciertamente de una gloria que no tenía antes, la de la participación —a través de él— de todos los creyentes en la vida misma de Dios: Jesús, elevado sobre la tierra, atraerá a todos los hombres hacia sí (12, 32). Su ascensión al Padre arrastra a los discípulos, presentes y venideros, en el movimiento incesante de comunión con Dios, que hasta entonces era propio solamente del Hijo. De este modo se realiza la unificación que Dios pretendía mediante la obra confiada al Hijo único. Dios mismo se glorifica en el Hijo del hombre revelando, a través de éste, que él es Amor.

Recogiendo la afirmación del segundo estiquio con la ayuda de un *ei* que hemos traducido por «puesto que»[80], la continuación de la frase orienta hacia la acción futura de Dios con el Hijo del hombre mediante el mismo verbo, puesto en futuro y en voz activa:

32 **«Dios lo glorificará en sí mismo**[81]
y lo glorificará en seguida».

El primero de estos estiquios abre una perspectiva indefinida. Pero inmediatamente el horizonte se acerca: Dios lo glorificará «en seguida». De esta manera el texto vuelve al punto de partida, que era la glorificación del Hijo del hombre en su muerte. Al final, el pasado se convierte en un futuro próximo.

Este grito de Jesús forma un arco circular con el comienzo del capítulo: «Sabiendo... que había salido de Dios y que volvía a Dios» (13, 3). En efecto, no se había vuelto a mencionar a Dios hasta ahora. Situado así en Dios, Jesús va a revelar a sus amigos el secreto de su propia existencia y de la de ellos (13, 33-16, 33); a continuación, en un último intercambio con el Padre, le pedirá que sus discípulos tengan parte en su gloria (Jn 17).

80 Este estiquio falta en algunos manuscritos Como hay que conservarlo, conviene dejar bien claro que guarda una relación con el estiquio siguiente Por eso mismo hemos traducido el *ei* de transición por la partícula explicativa «puesto que», más bien que por una condicional

81 El texto griego dice *en autôi*, que ha sido entendido como *en heautôi* por algunos buenos manuscritos De ahí la traducción «en sí mismo», que mantiene la acción de Dios en Dios En este estiquio, el *kaí* del comienzo de la frase tiene un valor paratáctico de coordinación Los traductores suelen traducirlo por «también», pero esto sólo podría justificarse si ese *kaí* estuviera colocado detrás del nombre «Dios». Esta traducción compromete, por tanto, el sentido del pasaje

CONCLUSION

Ordinariamente el capítulo 13 recibe el título de «La última cena de Jesús con sus discípulos»; pero este título no expresa su verdadero contenido. Tan sólo R. Bultmann propone, exclusivamente para 13, 1-20, titularlo de este modo: «La constitución de la comunidad y su ley». Pero la salida del «traidor» también tiene que ver con la comunidad, compuesta por aquellos a los que Jesús ha declarado «puros» en virtud de su fe. Por eso hemos preferido encabezar el conjunto de este texto de la siguiente manera: «Jesús funda la comunidad de sus discípulos».

Jesús está a punto de pasar de este mundo al Padre. Antes de dejar su testamento a los discípulos, realiza en su última cena dos acciones que expresan cada una de ellas el don voluntario que hace de sí mismo en favor de los hombres. En primer lugar, al lavar los pies de sus discípulos, Jesús anuncia simbólicamente su muerte y la eficacia de la misma; al mismo tiempo manifiesta cuál tiene que ser el comportamiento de los discípulos entre sí. En segundo lugar, al ordenar a Judas que siga con su proyecto, abre él mismo el camino que va a conducirlo a la cruz y a la glorificación.

Con estas dos acciones, Jesús fundamenta la comunidad de los discípulos sobre el don de sí mismo, en el que lleva su amor hasta el extremo. La alegoría del buen Pastor manifestó la verdadera naturaleza de esta comunidad[82]. Se diferencia de una sociedad jerarquizada, como son las sociedades terrenas, ya que su unidad se debe exclusivamente al vínculo personal de sus miembros con el Hijo. El amor del Pastor está en la fuente no sólo de la existencia de la comunidad, sino también de la manera de ser que tiene que caracterizarla. El don que Jesús ha hecho de sí mismo sigue siendo su principio constitutivo y determina su regla de vida.

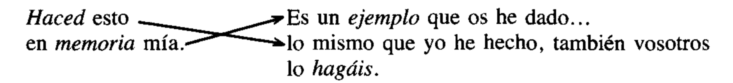
Hasta ahora hemos dejado deliberadamente de lado el problema de la omisión de la institución eucarística en el relato que hace Jn de la última cena. Dado que el evangelista conocía la práctica cultual de la comunidad cristiana, ¿habrá omitido el relato de su institución debido a una tendencia antisacramental (R. Bultmann)? O al revés, ¿habrá querido guardar el arcano del rito cristiano (J. Jeremias)? ¿habrá simbolizado la institución del sacramento por el lavatorio de pies (O. Cullmann)? ¿o acaso creía que ya se había hablado suficientemente

82. Cf. II, 290s.

de ella en 6, 51-58 (W. F. Howard)? R. Schnackenburg va rechazando atinadamente estas diversas hipótesis, pero para concluir que, puesto que todo está bajo el signo del amor, no había ningún motivo para añadir al lavatorio de los pies la institución eucarística[83].

Insatisfecho de estas explicaciones, pienso que es posible manifestar más concretamente la relación intrínseca que une a estos dos gestos de Jesús. Si nos remontamos a lo más alto de la tradición que dio origen a los relatos actuales de la última cena, nos encontramos con una doble orientación: una tradición cultual y otra tradición testamentaria. Las huellas de la segunda permanecen también en los relatos de la institución, en donde se recoge una frase sobre el fruto de la vid que Jesús no beberá hasta la llegada del reino de Dios[84].

El vínculo entre estas dos orientaciones puede precisarse yuxtaponiendo el orden cultual y el orden testamentario:



Pueden reconocerse entonces la existencia de dos «memorias» del cristiano[85]. Los dos mandatos abren hacia un futuro caracterizado por la relación explícita del creyente con la persona de Jesús en dos terrenos distintos: el cultual y el existencial. Las dos consignas quieren hacer al Ausente presente en la vida del discípulo, aun cuando el «hacer» respectivo no sea del mismo orden: reproducir los actos de Jesús en la institución de la cena, consagrar su vida al servicio de los hermanos. Las dos disposiciones tienen la función de constituir la comunidad de los discípulos de Jesús y deben seguir estando en relación dialéctica, ya que la una no puede mantenerse sin la otra.

Si Juan, que evocó la eucaristía en el capítulo 6, despliega aquí la tradición testamentaria mostrando al mismo Jesús en actitud suprema de servicio, es porque quiere poner de manifiesto la «realidad» que, en último análisis, tiene que intensificar la eucaristía entre los creyentes: el amor fraternal que tiene una fuente divina. Lejos de ser un añadido opcional, el lavatorio de los pies es necesario para manifestar que la vida cultual no se basta a sí misma y que, si no quiere hacerse ilusoria, encuentra todo su sentido tan sólo en la práctica de un amor efectivo. Si la eucaristía hace a la Iglesia, el «ejemplo» del lavatorio

83. R. Schnackenburg, III, 70-76.

84. Mt 26, 29 = Mc 14, 25 = Lc 22, 18. Cf. *La fracción del pan*, 115-118, 340.

85. Hemos subrayado este aspecto en *Les deux mémoires du chrétien*, en *Mél. P. Bonnard*, Genève 1991, 143-151.

de los pies sigue siendo el acto fundador por el que se constituye la Iglesia.

El capítulo 13 puede calificarse de «prólogo» a la segunda parte del cuarto evangelio. En efecto, se presenta como un anuncio estilizado del contenido que se desarrollará en los capítulos 13, 33 a 20, 31.

En el capítulo 13 la *glorificación de Jesús*, tan fuertemente proclamada al final, irradia desde la mención de la hora en el v. 1 y se vislumbra en el comportamiento señorial de Jesús. Este tema, que determina todo lo que sigue, queda orquestado en toda su amplitud en el capítulo 17. El camino de la cruz (capítulos 18-19) se convierte en Jn en el de la elevación a la gloria. Los relatos de aparición del Resucitado culminan en el anuncio de la subida hacia el Padre (20, 17), y luego en el don del Espíritu a los discípulos (20, 22s).

Esta gloria luminosa se afirma sobre una tiniebla que tiene en la presencia de Judas (que es la del Adversario) su figura concreta. El *odio* que se opone al amor revelado será el tema dominante en la persecución que Jesús anuncia a los discípulos (15, 18-16, 4). Estalla en el relato de la pasión, cuando los sumos sacerdotes reclaman la crucifixión de aquel a quien Pilato les presenta como su rey (19, 15).

El fruto del paso de Jesús al Padre es la existencia en este mundo de la *comunidad*, cuyos miembros «tienen parte con Jesús». Esta comunidad queda configurada en el capítulo 13. En continuidad con la consigna de seguir el ejemplo dado por el Maestro (13, 12-17), va a escuchar el testamento que ilumina su situación de testigo en el mundo y va a descubrir cuál es la unidad consigo misma y con el Padre a la que la destina Jesús. Jesús declara realizada esta comunidad suya cuando, desde lo alto de la cruz, asocia a su madre y al discípulo amado, figura de todos los creyentes (19, 26). Resucitado, le da con el Espíritu su paz (20, 19.21).

El amor y el odio se entrelazan en la presentación joánica de los últimos días de Jesús y del futuro reservado a los creyentes. Conducido a contemplar la gloria del Hijo y, en él, la gloria de Dios mismo, no por eso el lector se ve liberado ilusoriamente del conflicto que sigue siendo permanente en este mundo. Pero, expuesto a la prueba, descubre que le ha precedido en ella su Señor.

APERTURA

En el gesto de Jesús lavando los pies de sus discípulos, el lector ve justamente el modelo del servicio que ha de rendir a sus hermanos. Pero con frecuencia desconoce la calidad del servicio que rindió Jesús. Todo servicio implica una diferencia entre el que da y el que recibe, entre el rico y el pobre, entre el adulto y el niño, entre el magistrado y el simple ciudadano, etc. En un primer nivel, el servicio es provocado por el reconocimiento de un derecho que implica un deber; se habla entonces de los derechos del hombre, de los derechos del niño, etc., derechos todos ellos que hacen nacer la conciencia de los deberes correspondientes. En un nivel superior, el servicio puede estar animado por el amor de entrega, por ejemplo el que los padres rinden a sus hijos. Pero con demasiada frecuencia este mismo amor puede verse corrompido por la voluntad de poder que se esconde en el corazón del hombre, y el servicio rendido se convierte en una manera de hacer que los otros dependan de uno mismo. La Iglesia institucional ha adoptado, de forma diferente según las diversas confesiones, la estructura jerárquica, pero no pretende encontrar allí el sentido de su existencia. Jesús, aun respetando la organización social de su tiempo, no ha enseñado nada sobre esta condición humana en que los individuos están situados los unos respecto a los otros, según sus responsabilidades, sus funciones y sus dones respectivos.

Al decirse Señor y Maestro, Jesús mantiene la diferencia que lo separa de sus discípulos; pero, al lavarles los pies, suprime la voluntad de poder que tantas veces se disimula en la ahesión a una persona, provocando así la reacción de Pedro. Mediante este exceso, franquea el espacio jerárquico que los hombres establecen entre sí; él, el Señor, se hace realmente amigo de sus discípulos, se hace igual a ellos. Así pues, no se trata de clasificar a los hombres según su papel, su superioridad, su estatuto social; se trata de triunfar sobre esta separación suprimiendo las distancias. Se concreta entonces la palabra con la que Jesús tomó posición respecto a las clases entre los hombres:

> En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Obedecedles y haced lo que os digan, pero no imitéis su ejemplo, porque no hacen lo que dicen... Les gusta el primer puesto en los convites y los primeros asientos en las sinagogas; que los saluden por la calle y los llamen maestros. Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar maestros, porque uno es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos. Ni llaméis a nadie padre vuestro en la tierra; porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo. Ni os dejéis llamar preceptores, porque uno sólo es vuestro Preceptor: el Mesías. El mayor de vosotros será el que sirva a los demás (Mt 23, 1-3.6-11).

Con esto queda aniquilada toda voluntad de poder. El servicio al que están invitados los discípulos no merece este título más que si se produce, no ya en un espíritu de condescendencia o de superioridad, que se rebaja para encontrarse a la altura de quien es servido, sino entre «hermanos» que tienen que hacerse «amigos», servirse mutuamente.

Finalmente, es posible descubrir una intención secreta en el hecho de que se trata, no de las manos, sino de los pies. Es verdad que esta elección se debe a la práctica de la hospitalidad de aquellos tiempos; pero hay quizás algo más. Jesús se muestra dependiente de sus discípulos y más exactamente de sus pies de misioneros, que en adelante irán por el mundo después de la marcha de Jesús a irradiar por todas partes su presencia (cf. Rom 10, 15 = Is 52, 7).

En el relato de la última cena de Jesús con sus discípulos, Judas ocupa un lugar importante. ¿Por qué no dejaron que cayera entre las sombras del pasado el recuerdo de aquel a quien llamamos el «traidor» por excelencia? No se trata quizás de una simple preocupación de ser fieles a lo que ocurrió exactamente ni del mero deseo de realzar la figura luminosa de Jesús, situando a su lado a un personaje tenebroso. ¿De qué se trata? Un breve recorrido por los evangelios podría dar luz al misterio.

En Jn, Judas se presenta bajo una luz todavía más sombría que en los sinópticos; por otra parte, su acción se atribuye a la obra de Satanás, lo cual la hace más comprensible. En los cuatro evangelios, Judas es uno de los discípulos que Jesús ha llamado al seguimiento de modo especial; casi siempre se le caracteriza como «el que lo entregó».

La comunidad primitiva guardaba el recuerdo candente de su papel en el arresto de Jesús. ¿Cómo pudo el Señor escogerlo como uno de los Doce? Esta pregunta se adivina en Juan cuando muestra (es el único que lo hace) cómo, desde el milagro de la multiplicación de los panes, Jesús conocía su intención de entregarlo (6, 64s.70s). Pero esto no soluciona el enigma. La tradición se ha encarnizado en la figura de este discípulo con la intención de oscurecer su figura. Mientras que, en Mc 14, 11, son los sumos sacerdotes los que espontáneamente ofrecen dinero a Judas por el servicio que propone, en Mt 26, 14-16 es él el que se lo pide previamente. Jn lo califica de «ladrón»: lo hace con ocasión de la cena de Betania (12, 6), en donde, a diferencia de los sinópticos, es Judas el que critica el gesto de María y no los demás invitados; a este propósito se indica que era el encargado de la bolsa común (12, 6; cf. 13, 29), afirmación que no puede verificarse.

Se muestra a Judas como un hipócrita: si Lc y Jn omiten la señal dramática de reconocimiento por medio de un beso, Judas es el que no está «limpio», lo cual significa en el vocabulario joánico «no creyente» (13, 10), aunque forme parte del grupo. En el lenguaje corriente, su nombre se identifica con el de traidor: Dante lo sitúa en lo más profundo del infierno —la traición es el pecado más grave—, en compañía, por cierto, de numerosos eclesiásticos. ¿Será Judas el chivo expiatorio de nuestras torpezas?

El historiador se muestra más prudente, ya que critica no pocos de los datos sobre él[86]. *También el exegeta: en realidad, el enigma de Judas, que sigue en pie, refleja el de la presencia del mal en el corazón del hombre. La frase terrible de Jesús: «¡Habría sido mejor que no naciera!» (Mc 14, 21 par) no es una condenación, sino un lamento; Jn dice algo equivalente para hablar del que se ha «perdido» (17, 12). Por otra parte, además del móvil de la avaricia, los evangelios proponen una doble «explicación» del gesto de Judas: el cumplimiento de las Escrituras y la influencia de Satanás. En el primer caso (sólo Jn 17, 12 y Hech 1, 16), la idea tiene que ver con una interpretación global del acontecimiento de la cruz, que la comunidad primitiva leía en las Escrituras; el gesto de Judas no representa más que un detalle instrumental de este acontecimiento. Nunca se dice que Judas «tenía que» entregar a Jesús, y su acción, presentada unánimemente como culpable, no pudo haber sido determinada por Dios*[87]*; al revés, se la concibe como la obra de Satanás en el discípulo.*

Según Lucas, Satanás, rechazado por Jesús cuando las tentaciones, se retiró de él por algún tiempo (Lc 4, 13); en el momento fijado, «entró en Judas» (Lc 22, 3). Según Juan, «detrás del bocado, Satanás entró en él» (Jn 13, 27). ¿Sigue Judas siendo el mismo? Ahora es el Adversario de Dios el que está en obra. El escultor de la catedral de Autun ¿conocía la capacidad de Satanás para colarse secretamente en el ser humano? El cuerpo indolentemente alargado de Eva que ha aceptado el fruto prohibido se ve agitado de estremecimientos; las líneas ondulantes de su cuerpo hermoso muestran que la Serpiente ha entrado ya en ella. Lo mismo ocurre con Judas. Frente a la terrible experiencia del mal, el hombre se ve llevado a reconocer una fuerza superior al individuo, que llama Satanás, sin que haya que conferirle por ello una especie de individualidad. ¿Queda entonces excusado

86. Léase la excelente presentación de H. J. Klauck, *Judas – Ein Junger des Herrn*, Freiburg im Br 1987 P. Benoit ha demostrado que ninguno de los relatos de la muerte de Jesús es históricamente fiable, en *FS A. Wikenhauser*, Munchen 1954, 1-19.

87. Cf. *infra*, sobre Jn 17, 12, p. 241s.

Judas? Nadie puede juzgar la responsabilidad de una persona; al contrario, hay que reconocer la existencia de una fuerza colectiva del mal cuyas trampas hemos de precaver y contra la que tenemos que luchar. Judas se habría dejado engañar por ella.

Así se comprende la paradoja del lenguaje utilizado para caracterizar la acción de Judas: el mismo verbo paradídōmi *tiene como sujeto a Dios «que entrega a su Hijo», a Jesús «que se entrega a la muerte», a Pilato y a los sumos sacerdotes «que lo entregan»; así Pablo, evocando la cena, dice que Cristo «fue entregado» (1 Cor 11, 23), pero no indica absolutamente quién es el autor de este acto: ¿Dios, Judas, las autoridades judías? Al decir que Satanás entró en Judas, los evangelios sugieren que la pasión del Hijo fue desencadenada por el Adversario de Dios; por otra parte, Jn da en esta tragedia un papel al «Príncipe de este mundo». En este drama de alcance cósmico, Judas no tiene más que el papel secundario de una figura «de utilidad». ¿No convendría entonces evitar calificarlo de «traidor», con las connotaciones que encierra esta palabra? ¿no deberíamos llamarlo el «dador», como aconseja Louis Marin*[88]*?*

Al no poder tomar al pie de la letra los detalles que nos ofrecen los evangelios, el exegeta sigue sin poder señalar con certeza los móviles históricos de la acción de Judas. Sin embargo, puede avanzarse una hipótesis con cierta precaución, a partir de dos datos que son históricamente ciertos. El primero es la fe absoluta de todo judío —tanto de Jesús de Nazaret como de sus discípulos— en la omnipotencia de Dios. Dios puede enviar doce legiones de ángeles para salvar a su Hijo de la muerte (Mt 26, 33); Santiago y Juan creen que pueden hacer caer fuego del cielo sobre los samaritanos poco hospitalarios (Lc 9, 54). La segunda evidencia es la convicción de los primeros discípulos de que el objetivo de su Maestro era, según las esperanzas contemporáneas en Israel, el de un mesianismo terreno. En Getsemaní, Pedro desenvaina su espada (Jn 18, 10); pero Jesús no lo entiende así: rechaza todo tipo de violencia; su Reino no es de este mundo. Sin embargo, después de la resurrección, los discípulos le siguen preguntando: «¿Es ahora el tiempo en que vas a restablecer el Reino para Israel?» (Hech 1, 6).

Judas pudo pensar, lo mismo que los demás discípulos, que el Reino iba a establecerse por medio de un acontecimiento fulminante. Con una lógica radical, mientras que Jesús sigue absteniéndose de toda intervención espectacular, Judas se pone en movimiento para acelerar las cosas: entregando a su Maestro a las autoridades del templo, ¿no lo introduciría en la fortaleza de sus adversarios como

88. L. Marin, *Sémiotique de la Passion*, Paris 1971, 105.

ocurrió en otros tiempos con Sansón en el templo de los filisteos (Jue 16, 30)? Yahvé, en su poder, procedería entonces a una intervención milagrosa para liberar a su Mesías e imponer su fuerza. Pero la estratagema fracasó: no se produjo nada de eso y Jesús fue condenado a muerte. Judas se siente lleno de remordimientos y restituye el dinero irrisorio (Mt 27, 3-4).

Este intento de explicación del gesto de Judas no nos ofrece la clave del misterio, pero permite al menos que no nos contentemos con la hipótesis de la avaricia, que convirtió a Judas en un «traidor» en el sentido más bajo de la palabra; nos ayuda a mantener una dimensión religiosa dentro de un comportamiento inaceptable. Judas fue un discípulo de Jesús, como los demás: siguió al Maestro, soñó como ellos en un mesianismo terreno, huyó lo mismo que ellos, y no renegó del Maestro como Pedro. Pero, a diferencia de los demás, no estuvo allí para acoger al Resucitado.



LA DESPEDIDA DE JESUS

(13, 33-17, 26)

Aquel que, en la hora de la muerte, acaba de proclamar la glorificación de Dios y del Hijo del hombre se dirige a los suyos para revelarles el sentido del acontecimiento ya próximo y darles las últimas consignas de vida. Esta actitud encuentra parecidos en la Biblia y en la literatura judía apócrifa, que presentan numerosos discursos pronunciados por un personaje eminente que, a punto de morir, dicta a sus descendientes o al pueblo entero algunas normas que les guíen en el futuro. Los elementos comunes permiten reconocer en estos textos una forma bien establecida, la forma testamentaria. Lucas utilizó este modelo literario en la exhortación de Jesús a los discípulos que sigue a la institución eucarística[1]; este texto puede relacionarse con la despedida de Jesús en el cuarto evangelio. Pero la diferencia es tan grande que la composición joánica se presenta como una obra original, de gran amplitud y de una profundidad espiritual sin igual en su mismo evangelio. Pone de relieve la fe y la experiencia pospascual de la comunidad joánica.

El marco sigue siendo el de la última cena y los discípulos muestran por sus reacciones una fe todavía embrionaria en Jesús; pero el que les habla es ya el Glorificado, presente en el porvenir de los suyos. En la comunidad creyente Jesús ve el fruto acabado de su misión. Anuncia su partida para manifestar la comunión con Dios que su paso al Padre abre ya para los creyentes en esta tierra.

La composición se extiende a lo largo de cuatro capítulos; el último, sin embargo, no es ya un discurso dirigido a los discípulos, sino un coloquio de Jesús con el Padre. Por otra parte, esta composición resulta sorprendente, ya que adolece de repeticiones y de algunas incoherencias. ¿Cómo puede declarar Jesús: «Ninguno de vosotros me pregunta:

1. Lc 22, 21-38; cf. X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*, Madrid 1983, 117-124, 291s.

¿adónde te vas?» (16, 5), siendo así que Pedro le había planteado precisamente esta cuestión (13, 36)? ¿cómo puede afirmar a la vez: «me veréis» (14, 19) y «no me veréis» (16, 16)? Sobre todo, Jesús parece acabar su charla en 14, 31: «¡Levantaos! ¡Salgamos de aquí!», ordena a los discípulos. La continuación de este versículo se encuentra propiamente en 18, 1, cuando Jesús se dirige con los suyos al huerto de Getsemaní: allí comienza el relato de la pasión. Más aún, parece estar ya todo dicho: la marcha de Jesús al Padre seguida de su regreso a los suyos, las obras más grandes, el don del Paráclito, la necesidad de guardar la Palabra, la presencia del mismo Padre y el mandamiento del amor fraterno. ¿Por qué entonces vienen a continuación tres capítulos en los que Jesús sigue hablando, repitiendo sustancialmente los mismos temas?

Para resolver esta dificultad, se ha supuesto que Jesús habría proseguido su discurso en el camino hacia Getsemaní; pero en nuestros días ningún exegeta acepta esta solución. Deseando mantener el final de la despedida en 14, 31, J. H. Bernard y R. Bultmann[2] han propuesto distribuir el contenido de los capítulos 15 a 17 dentro de 13, 33-14, 31, pero esto no acaba de convencer. Nosotros preferimos admitir[3] que el texto actual recoge varias tradiciones de la despedida de Jesús. Se distinguen fácilmente tres versiones: el discurso fundamental (13, 33-14, 31) y otros dos, separados por una cesura en 16, 4a/b[4]. El discurso que va de 15, 1 a 16, 4a se inscribe adecuadamente en la perspectiva de conjunto, pero no contiene ningún anuncio explícito de la partida ni del regreso de Jesús; el que va de 16, 4b a 16, 33 recoge de una forma nueva el tema del discurso fundamental. El capítulo 17, que corona el conjunto, ocupa en la composición un lugar aparte, análogo al que ocupa en el Deuteronomio el capítulo 33, donde Moisés,

2. Estos autores piensan que el discurso de despedida comienza en 13, 31. J. H. Bernard (p. XX-XXIII) propone la organización siguiente:

13, 1-31a		13, 31b-14, 31	
	15, 1-16, 33		17, 1-26

R. Bultmann (p. 349-351) distribuye así el texto:

13, 1-30		13, 31-35		13, 36-38	
	17, 1-26		15, 1-16, 33		14, 1-31

3. Con C. K. Barrett (p. 454) o R. E. Brown (p. 820s), entre otros.

4. En 16, 4a *taûta leláleka* se refiere a lo anterior, mientras que en 16, 4b *taûta dè... eîpon* se refiere a lo que sigue.

después de haber dejado en testamento a todo Israel la ley divina, invoca las bendiciones de Dios sobre el pueblo antes de separarse de él.

Las tres versiones de la despedida dirigida a los discípulos dejan vislumbrar varios contextos vitales sucesivos, que J. Painter[5] ha señalado, apoyándose en las diferentes menciones del Paráclito. En el primer discurso, el Paráclito ejerce la función de asistencia y la de enseñanza: este texto procedería de una comunidad que, más allá de la «ausencia», quiere permanecer fiel al Maestro guardando la fe en su palabra; se descubre aquí la oposición con el «mundo», pero no se percibe todavía un contexto de persecución. El segundo discurso, por el contrario, proviene de una comunidad en conflicto agudo con la Sinagoga, de la que ha salido y por la que ha sido rechazada: la perseverancia de los discípulos está en peligro, siendo así que, con el Paráclito, tienen que dar testimonio de Jesús frente al mundo. La tercera versión es una relectura del primer discurso en función de la situación ulterior de la comunidad, cuando se ha consumado ya la ruptura con la Sinagoga. El papel del Paráclito es aquí el de confundir al mundo incrédulo e introducir a los creyentes en la verdad entera.

Esta presentación, que no debe confundirse con una investigación de las «fuentes», permite dar vida al texto mediante la evocación de los ambientes vitales en que aparece[6]. Estos ambientes se van sucediendo en el tiempo, pero el conjunto del texto sigue estando en conformidad con el proyecto de manifestar la unión de los creyentes con el Hijo, y en él con el Padre, todo ello en la perspectiva de su misión en el mundo. Nuestra primera tarea consistirá en caracterizar lo mejor posible el discurso del capítulo 14.

5. J. Painter, NTS 27 (1981) 525-543.
6. Cf. también *infra*, 64s, 102.

EL ADIOS DE JESUS

(13, 33-14, 31)

13, 33 «Hijitos, por un momento todavía estoy con vosotros.
Vosotros me buscaréis, pero lo mismo que dije a los judíos: 'A
donde yo me voy, no podéis venir', también os lo digo ahora a
vosotros.
34 Os doy un mandamiento nuevo: ¡Amaos los unos a los otros!
¡Sí, con el amor con que yo os he amado, amaos también los unos
a los otros! 35 En esto reconocerán todos que sois mis propios
discípulos: si os tenéis amor los unos a los otros».
36 Simón Pedro le dice: «Señor, ¿adónde te vas?». Responde
Jesús: «A donde yo me voy, tú no puedes seguirme ahora; me
seguirás más tarde». 37 Pedro le dice: «Señor, ¿por qué no puedo
seguirte ahora? Yo daré mi vida por ti». 38 Responde Jesús: «¿Da-
rás tu vida por mí? Amén, amén, te lo digo: no cantará el gallo
sin que me hayas negado tres veces.
14, 1 ¡Que no se turbe vuestro corazón! ¡Creed en Dios, creed
también en mí! 2 En la casa de mi Padre hay muchas estancias;
si no, ¿os habría dicho que me voy para prepararos un sitio? 3 Y
cuando me haya ido a prepararos un sitio, de nuevo vendré y os
llevaré cerca de mí, de modo que donde esté yo, estéis también
vosotros. 4 Y, a donde me voy, ya sabéis el camino». 5 Tomás le
dice: «Señor, no sabemos adónde te vas; ¿cómo podríamos saber
el camino?». 6 Jesús le dice: «Soy yo el camino y la verdad y la
vida: nadie viene al Padre sino por mí. 7 Si hubierais llegado a
conocerme, conoceríais también a mi Padre. Ya ahora comenzáis
a conocerlo y lo veis». 8 Felipe le dice: «Señor, muéstranos al Padre
y esto nos basta». 9 Jesús le dice: «¡Hace mucho tiempo que estoy
con vosotros y no has llegado a conocerme, Felipe! Quien me ve
ve al Padre. ¿Cómo puedes decir: 'Muéstranos al Padre'? 10 ¿no
crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí? Las
palabras que os digo, no las pronuncio por mí mismo; al contrario,

es el Padre el que, permaneciendo en mí, realiza sus obras. 11 Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Al menos, creed por causa de estas obras.

12 Amén, amén os lo digo: aquel que cree en mí hará también las obras que yo hago y hasta hará otras mayores, porque yo voy al Padre. 13 Y todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré, de forma que el Padre sea glorificado en el Hijo. 14 Si me pedís alguna cosa en mi nombre, yo lo haré.

15 Si me amáis, guardaréis mis mandamientos, 16 y yo me dirigiré al Padre y él os dará otro Paráclito para que esté con vosotros para siempre, 17 el Espíritu de la verdad que el mundo no puede recibir porque no lo reconoce y no lo conoce. Vosotros lo conocéis porque él permanece a vuestro lado y estará en vosotros.

18 No os dejaré huérfanos; vengo a vosotros. 19 Todavía un momento, y el mundo no me verá; pero vosotros veréis que yo vivo y también vosotros viviréis. 20 En aquel día vosotros conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros. 21 Quien tiene mis mandamientos y los guarda es el que me ama; y el que me ama será amado por mi Padre y yo también lo amaré y me manifestaré a él». 22 Judas, no el Iscariote, le dice: «Señor, ¿cómo es que tienes que manifestarte a nosotros y no al mundo?». 23 Jesús respondió y le dijo: «Si uno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará y vendremos a él y estableceremos una morada junto a él. 24 El que no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que oís no es mía, sino del Padre que me ha enviado.

25 Estas palabras os las he dicho mientras permanecía junto a vosotros. 26 Pero el Paráclito, el Espíritu santo que enviará el Padre en mi nombre, es el que os lo enseñará todo; sí, él os hará recordar todo lo que yo os he dicho.

27 Os dejo la paz; es mi paz la que yo os doy; no es a la manera del mundo como yo os la doy. ¡Que vuestro corazón no se turbe ni se espante! 28 ¿Habéis oído lo que os he dicho: 'Yo me voy y vengo a vosotros'? Si me amaseis, os alegraríais de que me vaya al Padre, porque el Padre es mayor que yo. 29 Ahora os he hablado antes de que esto suceda, para que en el momento en que esto suceda creáis. 30 No hablaré ya mucho con vosotros, porque el Príncipe del mundo viene. No tiene ningún poder sobre mí. 31 ¡Más aún! para que el mundo reconozca que amo al Padre actuando como el Padre me ha mandado, ¡levantaos! ¡salgamos de aquí!

Este texto constituye una unidad literaria. A nuestro juicio[7], comienza en 13, 33, cuando Jesús anuncia a los discípulos que deja esta

7. Cf. *supra*, 22s.

tierra. Todos los autores están de acuerdo en que termina en 14, 31. Entre el exordio y la frase final se suceden varias proclamaciones, exhortaciones y promesas, unificadas por la situación de «despedida» en que se pronuncian.

Los discursos bíblicos e intertestamentarios de despedida presentan ciertos rasgos característicos[8]. El que va a morir se despide de los suyos: sus hijos, sus parientes, los responsables del pueblo y hasta el pueblo entero. Anuncia su muerte inminente y luego señala a sus descendientes la conducta que han de observar. Ordinariamente se trata de una conducta conforme a la ley, que se verá acompañada de recompensas; el amor fraternal y la unión de la comunidad son de los temas más corrientes en la exhortación. A veces se le confía a alguien una misión concreta. La mirada se dirige también hacia el pasado: el patriarca recuerda las hazañas de Dios o propone su vida como modelo. Pero el discurso se refiere siempre al porvenir, tanto por las normas que traza como por los anuncios que contiene. Estos textos terminan mencionando la muerte y la sepultura del que habla[9].

Por su orientación hacia el futuro, la forma testamentaria permite al evangelista incluir en su libro el aspecto pospascual de la misión de Jesús, que es la participación de los creyentes en su intimidad con el Padre y en su obra en el mundo. De este modo Jn introduce una gran novedad en la estructura tradicional: Jesús anuncia que volverá a los suyos, de manera que su despedida se transforma en un «hasta luego».

Los contactos literarios que se han señalado con frecuencia entre este discurso y los *Testamentos de los doce patriarcas* o los *Jubileos* sólo se refieren a algunos elementos dispersos. Es más bien en el Deuteronomio donde parece haberse inspirado Jn. Este libro se presenta como un inmenso testamento, pronunciado por Moisés ante todo Israel al final de su peregrinación por el desierto. Desde lo alto del monte Nebo, Moisés contempla la tierra prometida, aquel país maravilloso con el que tanto ha soñado y hacia el que conduce a su pueblo. Pero él no podrá entrar, ya que tiene que morir. Preocupado por la fidelidad de los israelitas al Señor, les recuerda largamente la ley de la que él fue el mediador en el Horeb: si la guardan y transmiten

8. Breve presentación en X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*. Estudio profundo en E. Cortés, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17*, Barcelona 1973. Cf. H. J. Michel, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche*, München 1973.

9. En el antiguo testamento: Gén 47, 29-49, 33; Jos 23; 1 Re 2, 1-10; 1 Mac 2, 49-70; Tob 4; 14... En la literatura intertestamentaria: Jub 7; 20; 35; Hen 91-93; Test Job; Ap Bar 31-34; 43-46; 76-80; Test XII Patr; Test Mois; Secr Hen; Test Jacob copto; Test Adam; Test Isaac copto. En el nuevo testamento: Hech 20, 17-38; 2 Tim 3, 1-4, 8; Lc 22, 21-38; Jn 13-17.

a sus hijos, la ley será para todos ellos fuente de vida. Luego, traspasa su función a otro, a Josué.

También Jesús se encuentra ante la muerte. Termina su misión, que tendrá como fruto el porvenir de su comunidad. Contempla ese porvenir revelando a los discípulos cuál será su nueva condición. Insiste en su fidelidad a la palabra que han oído de sus labios y que es la del mismo Padre. Durante su convivencia en la tierra, les ha mostrado en su persona el camino hacia el Padre. Les promete la asistencia de otro Paráclito, el Espíritu que Dios les dará en su nombre.

Pero Jesús se va al Padre y su misma partida es necesaria para el acceso de los suyos al «lugar» adonde quiere conducirlos. No lo sustituirá otro; él mismo se hará presente a los suyos. Si forma con el Espíritu una pareja análoga a la de Moisés con Josué, la diferencia se impone: el Espíritu no sucede propiamente a Jesús, sino que interioriza en los creyentes su vinculación con el Hijo glorificado. De hecho, las relaciones con el Deuteronomio son más profundas que la analogía formal de la situación[10]. Ambos se refieren al tema de la alianza, cuya conclusión señala ahora Jn.

El primer discurso de despedida ha sido objeto de diversas interpretaciones. La lectura clásica subraya el aspecto de aliento: puesto que se acaba la presencia de Jesús en la tierra, ¿cómo podrá seguir la comunidad estando unida a él? De ahí la promesa de Jesús, a todos los que creen en él, de «otro Paráclito» y de su propia presencia en la ausencia: «No os dejaré huérfanos; vengo a vosotros». Según T. Onuki[11], Jn ha referido a la conmoción de los discípulos por el anuncio de la marcha de Jesús la situación crítica de la comunidad, que se siente minoritaria en un mundo que no comparte su fe. El discurso tendría la «función pragmática» de consolidar esta fe y de liberar a la comunidad de la angustia que siente por el fracaso de su predicación.

Una interpretación reciente supone que el problema con que se enfrenta el evangelista sería más bien el de la sucesión del Maestro después de su desaparición; el discurso tendría entonces una finalidad polémica: descalificar a los profetas cristianos que, seguros de poseer ya el Espíritu, dejaban de referirse a Jesús de Nazaret[12]. Otros críticos descubren también una polémica subyacente, pero de otro orden. A juzgar por la oposición que asoma en el texto entre los discípulos y los «judíos», y luego entre los discípulos y el «mundo», Jn aludiría a

10. Las otras versiones del discurso de despedida (Jn 15 y 16) tienen también relaciones con el Dt; cf., para el conjunto, A. Lacomara, CBQ 436 (1974) 65-84.

11. T. Onuki, *Gemeinde und Welt*, Neukirchen 1984.

12. B. Woll, *Johannine Christianity in Conflict*, Chico 1981.

la incredulidad de la Sinagoga sobre el valor de la muerte de Jesús[13]. O bien, se trataría de un debate interno a la comunidad cristiana: Jn insistiría en la escatología realizada, en contra de la concepción tradicional del retorno de Cristo al final de los tiempos[14]. Finalmente, según el estudio de J. Ashton, muy reciente[15], el contexto vital sería el de la comunidad que reacciona, no ante la muerte de Jesús, sino ante la del discípulo amado; este texto procedería de la conciencia de una pérdida desestabilizadora, pero finalmente superada: el capítulo 14 tendría la función —desde luego, en un segundo tiempo de lectura— de subrayar el valor del escrito joánico para la fe. Por otra parte, los autores están de acuerdo en este último punto.

Estas diversas hipótesis intentan remontarse del texto a la situación que lo provocó. Nosotros preferimos tomar el texto en su totalidad: en Jesús se ha cumplido la alianza de Dios con los hombres[16]. Si el eje del discurso es sin duda la función permanente de Jesús en favor de los suyos, lo que domina es la evocación del *Padre*. La figura del Padre, implícita pero transparente en la insistencia inicial sobre *adónde* se va Jesús, marca casi todos los versículos hasta el final. Este predominio destaca con claridad en las palabras de Jesús: «El Padre es mayor que yo». En su punto de partida, el discurso afirma la imposibilidad de seguir al Hijo al lugar adonde vuelve: los hombres son fundamentalmente incapaces de llegar al Padre. Y desemboca en la afirmación de que el Padre mora en el creyente, respondiendo así a una larga espera, la de la alianza última prometida por Dios a Israel o la de cualquier hombre que, teniendo que enfrentarse con la muerte, espera la vida.

Juan da esta respuesta a la luz de su fe. Reconoce la mediación única de aquel que nos ha transmitido las palabras y nos ha mostrado las obras del Padre: el Hijo, cuya fidelidad a través de la muerte ha abierto el acceso hasta el Padre a todos aquellos que quieran unirse con él.

¿Se trata de la alianza nueva y definitiva anunciada por los profetas para el final de los tiempos? Aunque la palabra «alianza» no figura

13. F. F. Segovia, JBL 104 (1985) 471-493. Este autor conserva la distribución del texto propuesta por J. Becker, pero con algunas consideraciones lingüísticas que modifican la hipótesis sobre su sentido; para Segovia, el discurso es una invitación a la fe.

14. J. Becker, ZNW 61 (1970) 215-246. Fue criticado por B. Woll y F. Segovia.

15. J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, 444, 476-478.

16. Sobre el tema de la alianza en Jn 14, cf. también J. Beutler, *Habt keine Angst*, Stuttgart 1984.

en este texto ni en ningún otro lugar en Jn, se trata de algo evidente, aunque con una modificación. Que se trata de algo evidente lo confirma el don del Espíritu «en vosotros», eco de la profecía de Ezequiel (Ez 36, 26s). Hay una especie de canto de júbilo en la cascada de promesas que dicen cuál es el fruto que reciben los discípulos de la vuelta de Jesús al Padre. Por otro lado, la comunión definitiva con Dios se da a los creyentes ya en esta tierra; es real para ellos en este mundo, cuyo curso no ha sido interrumpido ni su resistencia a la luz divina ha sido abolida. Más allá del cumplimiento, sigue habiendo un tiempo indefinido durante el cual tendrá que actualizarse la obra del Hijo en la comunidad humana.

Al dejar a los israelitas como testamento la ley divina, Moisés buscaba su fidelidad a lo largo de la historia venidera. Ellos tendrían que guardar esa ley y transmitirla de generación en generación (Dt 32, 46s). El lenguaje de Moisés no es apocalíptico: el don de la ley transfigura la existencia del pueblo en el tiempo. Al revelar a los discípulos su comunión en él con el Padre, Jesús les confía una tarea: a través de ellos otros hombres entrarán en la alianza que ha sellado su paso pascual.

Al final, se recuerda la condición de la humanidad alejada de Dios, que se afirmaba en el comienzo del discurso por medio de la mención del Adversario con quien se enfrenta Jesús. Pero es para negar que esta figura tenga algún poder sobre el Hijo y para presentar la prueba de Jesús como la revelación decisiva al mundo de su fidelidad al Padre.

Se han propuesto varias subdivisiones de la unidad literaria que se extiende de 13, 33 a 14, 31. Se trata de una empresa ingrata, ya que el encadenamiento cerrado del texto se resiste a estos intentos. No se puede aceptar la distribución basada en la presencia sucesiva de los verbos «creer» (14, 1.10.14) y «amar» (14, 15.21.23.24), de forma que después de la introducción (13, 31-14, 3) el capítulo se dividiría en dos partes principales: creer en Jesús que está junto al Padre (14, 4-14) y amar a Jesús que está presente en los creyentes con el Padre y el Espíritu (14, 15-26)[17]. Esta distribución se apoya en una base lingüística insuficiente: al yuxtaponer «amar» y «creer», se supone que el texto encierra un mandato de amar a Jesús, un mandato que nunca se formula expresamente, mientras que la invitación a creer en él se impone desde 14, 1 al conjunto del texto y marca la conclusión (cf. 14, 29).

Mayor éxito ha tenido otra distribución[18]. La clave del desarrollo se encontraría en 14, 2-3, con los verbos «ir» y «venir (de nuevo)».

17. Así R. Bultmann, R. E. Brown...

18. J. Becker y, tras él, pero con algunos matices, R. Schnackenburg, *FS K. H. Schelkle*, 1973, 89-104.

El segundo no vuelve a aparecer hasta 14, 18, señalando el comienzo de una nueva exposición que conduciría a la recapitulación de 14, 28: «Yo me voy y vengo a vosotros». De aquí se deduce que, después de la presentación inicial, se van tratando sucesivamente el tema de la marcha (14, 4-17) y luego el del regreso (14, 18-26). Aunque subraya lo esencial del discurso, esta distribución se olvida de varios detalles. ¿Cómo situar 14, 6-11 bajo el título de la marcha? En cuanto a los v. 12-14, aunque mencionan el regreso de Jesús al Padre, se refieren a las obras que los discípulos harán después de pascua. Finalmente, ¿por qué la primera mención del Paráclito (14, 15-17) se va a referir propiamente a la marcha de Jesús y la segunda (14, 26) a su retorno?[19].

A nuestro juicio, la aparición de unos términos u otras observaciones estilísticas sutiles no autorizan a una distribución válida de este texto. Es preferible reconocer que el discurso ofrece dos perspectivas temporales[20], marcadas por el tiempo de los verbos. La situación que determina la partida de Jesús requiere la fe en él, en quien se ha manifestado el Padre (13, 33-14, 11): los verbos están en presente, en su mayoría. A partir del v. 12 hasta el v. 26, dominan las promesas hechas a los creyentes: aquí los verbos están en futuro o tienen valor de futuro. Es verdad que la perspectiva futura se debe al marco narrativo y al carácter testamentario del discurso; de hecho, lo que se anuncia para el porvenir refleja lo que la fe pospascual ha permitido descubrir y vivir al evangelista y a su comunidad. Pero la perspectiva futura tiene plena vigencia, ya que, más allá de sus destinatarios inmediatos, el texto afecta a todos los creyentes venideros.

Los últimos versículos (14, 27-31)[21] orientan hacia la pasión inminente. De esta forma el discurso queda enmarcado por el tema de la «marcha» de Jesús.

EL MISTERIO DE AQUEL QUE SE VA

(13, 33-14, 11)

Al anunciar que se va, Jesús crea una situación nueva, exigiendo una fe profunda frente a la muerte que separa. No ya una fe que se apoye en la seguridad de un más allá lejano, sino la fe que penetra en el misterio del Hijo y de su «marcha». Al final de su misión en la

19. J. Beutler, *Habt keine Angst*, propone otras críticas a esta hipótesis.
20. M. J. Lagrange propuso una distribución análoga (p. 371).
21. Los críticos no se ponen de acuerdo sobre el comienzo de esta última parte: para R. Schnackenburg o J. Beutler, comienza en 14, 25; para J. Becker, en 14, 27; para otros, en 14, 28.

tierra, el pensamiento de Jesús, polarizado en «el lugar adonde se va», en el Padre, se vuelve hacia los discípulos que representan a la comunidad futura.

A pesar de que ordinariamente se distinguen tres etapas: 13, 33-38 (el anuncio de la marcha de Jesús y el diálogo con Pedro); 14, 1-3 (regreso a la casa del Padre, de donde volverá Jesús para llevarse a los suyos) y 14, 4-11 (Jesús es el camino único que conduce al Padre), preferimos presentar este texto como un conjunto. En efecto, los v. 14, 4-11 se relacionan en su sentido con el tema del diálogo inicial: seguir a Jesús a donde él se va, es decir, a donde él regresa. Con el v. 12 aparecerá otro tema y comenzarán las promesas del Glorificado a sus discípulos.

El anuncio de la marcha de Jesús

33 **«Hijitos, por un momento todavía estoy con vosotros.**
Vosotros me buscaréis, pero lo mismo que dije a los judíos:
'A donde yo me voy, no podéis venir',
también os lo digo ahora a vosotros».

Jesús se dirige a los suyos, que le rodean, lo mismo que el patriarca que, a punto de morir, reúne a sus descendientes para darles su testamento: «hijitos»[22]. Pero esta palabra no va seguida del anuncio explícito: «Voy a morir» (cf. Gén 50, 24); aquel que va hacia su glorificación en Dios, ¿podía decir, como David: «Voy a emprender el camino de toda la tierra» (1 Re 2, 2), es decir, del *sheol*? Jesús anuncia a sus discípulos que pronto estará lejos de ellos. El verbo *hypágō* («irse»), utilizado por Marcos en el contexto de la «traición» para decir que el Hijo del hombre «se va como está escrito» (Mc 14, 21), designa en el lenguaje propio de Jn la muerte de Jesús como separación de los discípulos y del mundo: la presencia en la tierra del Enviado termina con el acto deliberado de aquel que sabe adónde va o, mejor dicho, adónde vuelve[23].

22. Cf. SB II, 559. El apelativo *teknía* («hijitos») se encuentra en 1 Jn 2, 1.12.28; 3, 7.18; 4, 4; 5, 21. En los Test XII Patr, cf. Test Gad IV, 1s; VI, 1; Test Zab V, 1; VIII, 5.

23. Con E. A. Abbott, *Johannine Vocabulary*, 146, y a pesar de J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, 450, pensamos que *hypágō* designa propiamente el regreso de uno a su casa, a diferencia de *poreúomai* que significa «ir» sin más.

Este anuncio recoge expresamente lo que Jesús había dicho a los «judíos» en 7, 33s y 8, 21. Aunque se mantienen en una buena disposición para con él, los discípulos son asimilados a los incrédulos en cuanto que son totalmente incapaces de llegar a donde él va. Este primer versículo evoca la condición humana tal como la concibe Jn, como un dato de hecho: el terreno de Dios es de suyo inaccesible al hombre. Detrás de esto se reconoce, no sólo la noción de la alteridad y de la transcendencia de Dios, sino la larga experiencia de un fracaso: desde los orígenes, los hombres en su conjunto no han acogido la luz del Logos que viene a ellos (cf. 1, 10s), prefiriendo las tinieblas; el resultado de ello ha sido una profunda alienación. Lo mismo que la idolatría que caracteriza a las «naciones», la infidelidad persistente de Israel es un *leitmotiv* del antiguo testamento; en el Deuteronomio, Moisés denuncia la conducta rebelde del pueblo en el pasado y muestra su temor de que se perpetúe.

Sin embargo, aquí Jesús no añade, como lo hizo al dirigirse a los «judíos»: «No me encontraréis» (7, 34) o «moriréis en vuestros pecados» (8, 21). Tan sólo afirma su incapacidad para llegar al «lugar» adonde él se dirige. Pero Jesús no indica expresamente, como lo había hecho en 7, 33, que se va «a aquel que (lo) ha enviado». El recuerdo del anuncio anterior tendría que bastar para que sus discípulos se acordasen de la precisión que dio entonces. Aun sin esto, ¿no deberían ellos adivinarlo, al estar tan familiarizados con Jesús? Gracias a esta omisión, que deja entre paréntesis el lugar aludido, puede entablarse ahora el diálogo con la pregunta de Pedro: «¿Adónde te vas?». Pero antes nos encontramos con los v. 34-35 sobre el mandamiento nuevo.

¡Amaos los unos a los otros!

34 «Os doy un mandamiento nuevo:
¡Amaos los unos a los otros!
¡Sí, con el amor con que yo os he amado,
amaos también los unos a los otros!
35 En esto reconocerán todos que sois mis propios discípulos:
si os tenéis amor los unos a los otros».

La presencia de esta frase en el contexto plantea algunos problemas a la crítica moderna. Pedro la ignora en el v. 36, cuando replica a lo que Jesús había declarado en el v. 33; por otra parte, con ella se

interrumpe una secuencia que se va encadenando hasta 13, 38, recogiendo en cada versículo algunas de las palabras del versículo anterior. Pero sobre todo, el tema del amor fraterno no tiene relevancia alguna en la continuación del discurso: es verdad que el término «mandamiento» aparece de nuevo (en plural) en 14, 15.21, pero sólo se habla de la fe como criterio de pertenencia a Cristo. En cambio, se constata el parentesco de estos versículos con un pasaje del capítulo 15, del que ya hemos dicho que presupone unas preocupaciones distintas de las de este discurso. Finalmente, el giro *ginṓskein en* («reconocer a partir de...») y el calificativo «nuevo» aparecen solamente aquí en el cuarto evangelio, a pesar de que se repiten varias veces en la primera carta de Jn[24]. Así pues, estos dos versículos parecen ser una inserción redaccional.

No obstante, se han hecho algunos intentos para resolver el problema sin recurrir a una enmienda del texto original. Según Loisy, como el precepto de la caridad fraterna es sin duda alguna el testamento por excelencia de Jesús, es normal que aparezca en la cabecera[25]. ¿No insisten también los *Testamentos de los doce patriarcas* en el deber de amarse mutuamente?[26]. Poco satisfecho de esta explicación más psicológica que literaria, L. Cerfaux[27] ha querido justificar la secuencia actual por su arraigo en la tradición sinóptica. En las parábolas escatológicas, a pesar de que Jesús anuncia que está cerca el fin de los tiempos, prescribe a sus discípulos un comportamiento de caridad que tiene que llenar el tiempo intermedio y darle un sentido. No solamente tendrán que tener ceñidos los lomos y encendidas las lámparas[28], sino que deberán hacer que fructifiquen los talentos que se les han confiado y de un modo especial deberán practicar la caridad; ésta será el criterio del juicio final (Mt 25, 14-46). El comienzo del discurso de despedida pondría entonces de relieve que es preciso practicar el amor fraterno aguardando la vuelta del Señor[29]. Pero ¿cómo atribuir a Jn la perspectiva de un tiempo de espera de la parusía?

Si la argumentación propuesta no basta para restituir nuestros versículos al texto original, sirve sin embargo para iluminar la tarea del

24. Cf., para *ginṓskein én*: 1 Jn 2, 3.5; 3, 16.19.24; 4, 2.13; 5, 2. Para *kainós*: 1 Jn 2, 7.8; 2 Jn 5.
25. A. Loisy, 735; J. Huby, *Le discours après la Cène*, Paris ²1942, 34.
26. Test XII Patr: Test Is V, 2; Test Sim IV, 7; Test Gad IV, 2; Test Benj III, 3; cf. Jub 46, 1.
27. L. Cerfaux, ETL 24 (1948) 321-332 (= *Recueil L. Cerfaux* II, 27-40).
28. Lc 12, 35; Mt 25, 1-13; cf. 24, 45-51.
29. El catecismo primitivo recomendaba especialmente la «filadelfía» (1 Tes 4, 9; 1 Pe 1, 22). Pablo recuerda el clima escatológico de la caridad: «mientras tenemos tiempo» (Gál 6, 10), hemos de tener conciencia del momento que vivimos, ya que la noche está muy avanzada y el día se acerca» (Rom 13, 8-12).

redactor. La comunidad joánica pensó que el criterio de la caridad tenía que ir añadido expresamente al criterio de la fe, que es fundamental, y quiso que se inscribiera en su evangelio de referencia, expresándolo de una manera fiel a la teología de su autor. De esta manera, al comienzo del discurso el redactor anticipó ya un tema que dominaría en la primera carta de Jn. Se desarrollará luego en el capítulo 15 para aparecer de nuevo en el capítulo 17.

Literariamente, los dos versículos forman una unidad cerrada sobre sí misma. El exordio, sobrio pero solemne, pone de relieve el epíteto «nuevo»; el mandamiento se formula en dos ocasiones, en medio de las cuales se precisa cuál es la naturaleza del amor exigido; finalmente se dice su resultado.

Muchas veces se traduce por «como» la palabra *kathōs* que relaciona el precepto con el amor de Jesús a los suyos: «Amaos los unos a los otros *como* yo os he amado». Los discípulos deberían imitar el comportamiento modélico de su Maestro. Esto lleva a hacer de Jesús un personaje del pasado, que habría dado unas consignas que tenemos que aplicar nosotros mismos, de forma que la acción de los discípulos viene a suceder en el tiempo a la de Jesús, yuxtaponiéndose a ella. Para evitar el pelagianismo[30] latente en esta interpretación, se apela al Espíritu que crea en el discípulo un corazón nuevo. Pero, al separar de este modo la acción del Espíritu y la de Jesús, se sigue colocando entre las epopeyas de los héroes desaparecidos el amor —realmente supratemporal— del Hijo de Dios.

Pues bien, como en otros lugares en Jn, *kathōs* no tiene aquí un sentido comparativo, sino que indica el origen. Podríamos traducirlo: «*Según* os he amado yo, amaos...», o también: «Amaos..., porque yo os he amado, para que, *igualmente*, os améis los unos a los otros». Nosotros preferimos traducir así este texto: «Con el amor con que yo os he amado, amaos también los unos a los otros», versión que corresponde lo más exactamente posible al sentido de la frase. El amor del Hijo a sus discípulos engendra en ellos un movimiento de caridad; su amor pasa a ellos, cuando aman a sus hermanos y son amados por ellos. En los capítulos 15 y 17, el amor de Jesús que se difunde en los creyentes resulta ser el amor mismo del Padre[31].

30. El pelagianismo, herejía del siglo V, niega la necesidad de la gracia para hacer un acto bueno: el hombre puede y debe por sí mismo observar la ley divina.

31. Para explicitar el sentido de *kathōs*, nuestra traducción se permite señalar la fuente del acto de Jesús y la del acto que se exige a los discípulos, a saber, el «amor»: así en 13, 34; 15, 9.12; 17, 23. Esta misma explicitación se hace para la

Al hacer de su amor el fundamento y la fuente de la caridad de los discípulos, ¿se refiere Jesús al don de su vida, anunciado en el discurso del buen Pastor y simbolizado en el «ejemplo» del lavatorio de los pies? De hecho, el pasaje paralelo del capítulo 15 va seguido de: «Nadie tiene un amor más grande que el amor del que entrega su propia vida por los que ama» (15, 12-13). Sin embargo, en 13, 34 el amor de Jesús es requerido por sí mismo y por tanto es más englobante: es verdad que su expresión culminó en la cruz (cf. 13, 1), pero constituye un movimiento intrínseco en el ser del Hijo, según revelará él mismo en 15, 9: «Con el amor con que el Padre me ha amado, también yo os he amado». Por eso la caridad fraterna de los creyentes, si es verdad que puede exigir una entrega total, es ante todo un estado, una manera de existir en unión con el Hijo.

Desde el decálogo revelado a Moisés, el término «mandamiento» (*entolḗ*) está siempre ligado en la Escritura al recuerdo de la alianza; su presencia en Jn 14 confirma, por añadidura, que el pensamiento de la alianza subyace a todo el discurso. Pues bien, el mandamiento de Jesús es «nuevo». ¿En qué sentido? No ciertamente en el sentido de que haya aportado a la historia del pensamiento humano un ideal de sociedad desconocido hasta entonces, aun cuando haya sido efectivamente un fermento de civilización. Ni tampoco en el sentido de que presente algo nuevo con respecto a la ley judía: ésta conocía muy bien el precepto: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19, 18), que (según la tradición sinóptica) Jesús citó y del que Pablo dice que contiene la ley en su plenitud[32]. El calificativo *kainós* caracteriza en la Biblia a las realidades de la salvación escatológica, tanto esperadas como ya presentes, en el nuevo testamento[33]. Su empleo en 13, 34 puede explicarse ante todo como un eco inmediato de este lenguaje: el escritor califica de «nuevo» al mandamiento de la alianza definitiva realizada en Jesús. Pero el propio texto se encarga de dar una respuesta

«unidad» que caracteriza al «nosotros» del Padre y del Hijo y que debe caracterizar el comportamiento de los discípulos (17, 11.22). Por otra parte, nuestra lengua tolera difícilmente esta explicitación: de ahí la variedad de traducciones; «lo mismo que» (13, 15), «a la medida de» (10, 15; 17, 2), «por el hecho de que» (17, 14.16.18.21), preocupadas siempre de sugerir lo que caracteriza a *kathṓs*.

32. Mt 5, 43; 19, 19; 22, 37-40 par y Gál 5, 14; Rom 13, 9. Rabí Aquiba consideraba este precepto como un «principio fundamental» (*Pirqé Abbot*, 1, 12). Sobre el amor al prójimo. cf. U. C. von Wahlde, *The Johannine Commandements*, New York 1990, 268-274.

33. Is 62, 2; 65, 17; Jer 31, 31; Ez 11, 19; Cf. DNT 324s. Se aplica el calificativo de «nuevo» a la enseñanza de Jesús (Mc 1, 27), a la alianza (Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6), al creyente (Ef 4, 24; Col 3, 10)...

más matizada: la novedad consiste en la naturaleza del amor que los discípulos deben tenerse mutuamente y que es el amor del mismo Jesús expresándose en ellos. Se ha inaugurado una nueva era[34]: el amor revelado está desde ahora presente en el mundo a través de los discípulos del Hijo.

Muchas veces se ha asimilado este mandamiento al precepto de amor a todos los hombres, incluso a los enemigos, según la enseñanza de Jesús en los evangelios sinópticos; seremos juzgados por el amor que tengamos a los más pequeños de entre los hombres, a los que Jesús considera sus propios hermanos (Mt 25, 40). Pero la perspectiva de nuestro texto es diferente: el amor que se exige, al ser recíproco, se refiere como en la primera carta de Jn[35] a la relación de los discípulos entre sí, a la comunidad en cuanto tal. En el conjunto de los escritos joánicos este amor, más que una exigencia moral, es un don recibido, la marca de la existencia de los creyentes, en continuidad con la comunión divina de la que forman parte.

Si el texto no habla del amor a todos los prójimos, el horizonte sigue siendo universal bajo otro aspecto: la mirada se dirige enseguida (v. 35) más allá de la comunidad. El amor mutuo de los discípulos manifestará a «todos» —por consiguiente, a un entorno no creyente— su pertenencia a Cristo, por quien los hombres pasan de la muerte a la vida. En el capítulo 17, la unidad que se espera de las discípulos está igualmente dirigida a que el mundo descubra el misterio del Hijo[36].

El diálogo de Pedro con Jesús

Del v. 36 al v. 38 se entabla un diálogo de una manera escueta, en el que cada réplica recoge los términos de la anterior:

34. El mandamiento de Cristo «nos renueva» (san Agustín, 65, 1), determinando una era nueva en virtud del «corazón nuevo» que se da a los hombres en la alianza escatológica (Ez 36, 26).

35. Cf. 1 Jn 2, 9-11; 3, 11.23; 4, 7-12.21; 5, 2s; 2 Jn 5. Así también en Qumrán, cf. CD 6, 20s.

36. Cf. 17, 20.23. Ignacio de Antioquía (Eph 4, 1): «Cantáis a Jesucristo en vuestro amor armonioso». El pagano Cecilio reconoce que «se aman mutuamente casi antes de conocerse» (Minucio Félix, *Oct.*, 9, 2); Tertuliano, *Apol.*, 39: «¡Ved, dicen, cómo se aman los unos a los otros!». Cf. *infra*, 150, 251s.

36 Simón Pedro le dice: «Señor, ¿adónde te vas?». Responde Jesús: «A donde yo me voy, tú no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde». 37 Pedro le dice: «Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Yo daré mi vida por ti». 38 Responde Jesús: «¿Darás tu vida por mí? Amén, amén, te lo digo: no cantará el gallo sin que me hayas negado tres veces».

A diferencia de los judíos que, después de oír a Jesús anunciando su marcha, se preguntaban entre sí si por ventura se iría a misionar a los griegos (7, 35) o si acaso pensaba suicidarse (8, 22), Pedro interroga al Señor. De los dos puntos que contenía el anuncio —la marcha de Jesús, la imposibilidad de seguirle— sólo se fija en el primero: «¿Adónde te vas?», pregunta el discípulo. Lo mismo que en el episodio del lavatorio de los pies, Pedro reacciona de forma impulsiva sin comprender lo que el Señor quería significar. Pero esta vez, el sentido de las palabras de Jesús debería ser transparente para él. Su pregunta pone de relieve para el lector el objetivo que buscaba Jesús, como lo hará la réplica poco inteligente de Tomás en 14, 5. Es la misma incomprensión de los discípulos en la tercera versión de la despedida, cuando, de la palabra explícita de Jesús: «He salido del Padre..., voy al Padre», sólo se quedan con la primera parte (16, 28.30). En virtud del marco narrativo, los discípulos están presentes a lo largo de estos capítulos en una situación prepascual, aun cuando aquel que les habla es ya el Señor glorificado (cf. 13, 31-32). Sin embargo, todas sus preguntas comienzan por «Señor», mientras que en Jn 1-12 siempre se dirigen a Jesús como «Rabí»[37]. Jesús no responde —todavía— a la pregunta de Pedro. Penetrando en el deseo que la motivaba, reitera la constatación negativa de su anuncio inicial, excepto que, en vez de negar que Pedro pueda «ir», niega que pueda «seguirle», evocando con este verbo la condición de discípulo propia de Pedro[38]. Y, sobre todo, Jesús limita la negación al tiempo presente, ya que la modifica en un anuncio positivo para el futuro. Cuando el lavatorio de los pies, Jesús había dejado hasta más tarde la comprensión por parte de Pedro del gesto que simbolizaba su pasión (13, 7); aquí deja para más tarde

37. Excepto en 11, 12. En la primera parte de Jn, el saludo «Señor» es frecuente, sin embargo, en boca de otros interlocutores: la samaritana, el oficial del rey, el enfermo, la gente, el ciego curado, Marta, María.

38. Seguir a Jesús es lo que caracteriza al discípulo: cf. 1, 43; 8, 12; 10, 4.27; 12, 26.

la posibilidad de seguirle. La imposibilidad afirmada en dos ocasiones se transforma en posibilidad, pero más allá de la «hora» de Jesús. Tan sólo el paso de Jesús al Padre, al precio de la muerte, permitirá al discípulo alcanzar el mismo objetivo. Pero primero tiene que pasar Jesús.

La frase «me seguirás más tarde» se interpreta muchas veces como una alusión al martirio de Pedro (21, 19.21). Pero, según el contexto, «seguir» indica aquí la fe verdadera en el Hijo, posible solamente después de pascua: sólo esta fe permite al discípulo entrar en comunión con el Padre.

Ignorando el alcance de lo que está en juego, Pedro proclama su disposición actual de seguir a Jesús, aunque sea a costa de su vida. El anuncio de su negación refleja la tradición común[39], según la cual la caída de Pedro, que caló tan hondo en el recuerdo de la comunidad primitiva, había sido predicha por Jesús. Esta profecía está vinculada en todos los evangelios a una declaración presuntuosa del discípulo: Pedro dice, como aquí, que está dispuesto a morir por Jesús. La versión joánica se distingue por el lenguaje que emplea: la expresión de Pedro «dar la vida» recoge la del buen Pastor[40] y la caricatura es mordaz, como si el discípulo, confundiendo los papeles, pretendiera salvar a su Salvador. Jesús recoge esta expresión de forma interrogativa (v. 38).

Destacándola de este modo, ¿quiere recordar al lector el evangelista que la marcha anunciada por Jesús es el don de su vida en favor de los suyos? El contraste sería entonces más duro con el hecho brutal que Jesús opone a Pedro: el discípulo lo negará para salvar su propia vida. La triple negación de Pedro se narra en el capítulo 18; se evocará además en la aparición a orillas del lago, cuando el Resucitado pregunte por tres veces a Pedro: «¿Me amas?» (21, 15-17).

En Juan, este anuncio puede sorprendernos en el momento en que Jesús se dirige a los suyos en una perspectiva relacionada con su existencia pospascual. En realidad, confirma la incapacidad de Pedro que Jesús ha constatado anteriormente y refuerza la diferencia en la condición de Pedro en el antes y el después de la «hora». Se mantiene así la vinculación de la despedida de Jesús con su pasión inminente.

39. Mt 26, 33-35 = Mc 14, 29-31 = Lc 22, 31-34.

40. 10, 11-18. La expresión *títhēmi tēn psykhēn* es ciertamente ambigua, ya que en 10, 11 puede significar «exponer la vida», mientras que en 10, 15 indica «desprenderse de la vida» y en 10, 17s (en donde se opone a «retomar») «deponer la vida».

JESÚS, CAMINO HACIA EL PADRE (14, 1-11)

Dirigiéndose de nuevo al grupo entero (cf. 13, 33), Jesús, después de una invitación a creer (14, 1), ilumina el porqué del aplazamiento que Pedro había rechazado (14, 2-3) y pasa luego al tema del «camino» que conduce a Dios (14, 4-6), para llegar finalmente a la afirmación «Quien me ve ve al Padre» (14, 7-10); y concluye con una nueva invitación a creer (14, 11). Es difícil justificar en detalle el encadenamiento de estos versículos. ¿Se trata de elementos de orígenes distintos, conjugados con menor o mayor acierto? Sin embargo, como ha propuesto J. Beutler[41], hay un texto bíblico, el salmo 42-43 —que evocó Jn a propósito de la conmoción de Jesús[42]— que parece haber ofrecido al evangelista un esquema, dentro de una perspectiva que se compagina con la del discurso: el movimiento hacia Dios, hacia el Padre. En efecto, el salmo 42-43 no se trata simplemente del lamento de un desterrado, sino de un salmo de peregrinación en donde el orante expresa su intenso deseo de ver el rostro de Dios, de entrar en «sus estancias», el templo de Jerusalén, de donde se encuentra muy lejos. Este salmo era reinterpretado en el judaísmo en un sentido espiritual y escatológico. Los elementos comunes a la trama de los dos textos se señalarán a lo largo de la lectura.

1 «¡Que no se turbe vuestro corazón! ¡Creed en Dios, creed también en mí!»[43].

Esta frase de doble vertiente corresponde al estribillo del salmo 42-43, donde el orante lucha contra la conmoción que agita su alma y se anima a esperar firmemente en su Dios[44]. La conmoción (*tarássō*)

41. Su hipótesis, presentada en NTS 25 (1979) 33-57, se recoge en *Habt keine Angst*.

42. 11, 33; 12, 27; 13, 21; cf. II, 335.

43. Otras traducciones posibles: «(Puesto que) creéis en Dios, creed también en mí» o «Creéis en Dios y creéis en mí». El contexto parece imponer aquí la lectura de dos imperativos.

44. «¿Por qué estás tan triste (*perílypos*), alma mía? ¿por qué estás perturbada (*syntarásseis me*)? ¡Espera en Dios!» (Sal 41 [42], 6.12; 42 [43], 5). El verbo *elpízō* («esperar») del salmo cede su lugar a *pisteúō*, ya que no se encuentra nunca en el cuarto evangelio.

que había invadido a Jesús frente a la muerte de Lázaro, luego en la inminencia de su propia muerte y finalmente ante el comensal dispuesto a entregarlo[45], esa misma conmoción invade ahora a los discípulos. Atribuírsela al anuncio de la negación de Pedro sería una explicación superficial, poco adecuada al estilo de Jn. Por otra parte, la exhortación a no turbarse se recoge también al final del discurso con el verbo *deiliáō* («sentir espanto») y en el capítulo 16 vuelve a hablarse de la tristeza que ha llenado los corazones (16, 6). La conmoción de los discípulos no se debe solamente a la separación de aquel que se había hecho necesario para su existencia, sino también a una decepción profunda sobre el valor de la empresa en que los había metido Jesús, cuyo éxito habían esperado[46]; es lo que deja suponer aquí la mención del «corazón», que era ciertamente la sede de los sentimientos, pero sobre todo de la voluntad, de la decisión[47].

De ahí la invitación de Jesús a creer, a «apoyarse firmemente en...», según el matiz que aquí tiene, según la opinión general de los críticos, el verbo *pisteúein*[48]. Jesús apela a la fe del judío, que nunca se considera independiente de su relación con Dios, aquel que da a la criatura la estabilidad de la roca. Pero apela también a la fe en su persona: si no pueden seguirle todavía, sus discípulos tienen que seguir apoyándose en él, con la misma firmeza que en Dios mismo.

Antes de precisar en qué consiste la fe requerida, que se dirige a Dios al mismo tiempo que a Jesús, se amplía en dos versículos el horizonte de los oyentes y del lector:

2 «En la casa de mi Padre hay muchas estancias; si no, ¿os habría dicho que me voy para prepararos un sitio? 3 Y cuando me haya ido a prepararos un sitio, de nuevo vendré y os llevaré cerca de mí, de modo que donde esté yo, estéis también vosotros».

45. La triple mención de la conmoción de Jesús en Jn podría reflejar la triple repetición del estribillo en el salmo 42-43 (cf. nota 44 y *supra*, 39).

46. Cf. Lc 24, 19-21; Hech 1, 6.

47. Cf. 12, 40, que cita a Is 6, 9s. Sobre la noción bíblica de «corazón», cf. VTB, 159-161.

48. Según el sentido fundamental del hebreo *he'emin* («creer»), de la raíz *'mn* (ser estable), de donde se deriva la palabra «amén».

En vez de ser considerados como metáforas[49], estos versículos se han comentado desde el origen del cristianismo como si levantaran el velo sobre el más allá. Siguiendo a Ireneo, los Padres de la Iglesia han visto con frecuencia en las «muchas estancias» diferentes grados de bienaventuranza, según los méritos respectivos de los elegidos[50]. En cuanto al momento de la entrada de los justos en el cielo, algunos Padres alejandrinos (Clemente de Alejandría, Orígenes) han pensado que coincide con el fallecimiento del individuo. La opinión común es la de Agustín: será cuando tenga lugar la resurrección universal de los muertos[51]. Pero un examen crítico de este pasaje en su contexto no autoriza ni mucho menos estas especulaciones sobre el más allá. Concretamente, la tendencia a leer en las «estancias» unos grados individuales de bienaventuranza celestial choca con la ausencia en Jn de toda idea de una salvación desigual, así como con el calificativo «muchas» que no indica tanto la diversidad como la abundancia de la salvación divina[52].

Estos versículos explican adónde va Jesús y anuncian su regreso; en este doble aspecto, rigen todo el capítulo 14. Además, vinculados al tema inicial de la incapacidad de los discípulos para ir al lugar de donde Jesús regresa, demuestran que su marcha tiene precisamente la finalidad de «prepararles[53] un sitio», expresión que se repite dos veces. Sin embargo, estos versículos plantean, con lo que sigue en el discurso, un contraste que ha preocupado mucho a los comentaristas: parecen referirse al retorno de Cristo que la tradición común fija para el final de los tiempos, mientras que a partir de 14, 18 la «venida» de Jesús es su presencia en el hoy de la comunidad pospascual.

Descartemos de entrada una anomalía poco importante: en el v. 2b Jesús remite a una palabra que habría dicho antes. ¿Cuál? Se puede suponer que el evangelista recuerda bajo otra perspectiva la promesa

49. En el nuevo testamento, el mundo celestial se evoca a veces con metáforas análogas: cf. 2 Cor 5, 1; Heb 9, 24; 10, 19-21.

50. Ireneo, *Adversus haereses*, 5, 36, 2. Cf. también Agustín 67, 2 y santo Tomás, n.° 1853s. Los rabinos contaban siete clases de elegidos (*Mid Ps* 11, § 6 = SB IV, 1141s). Cf. la excelente encuesta de G. Fischer, *Die himmlischen Wohnungen*, Bern-Frankfurt 1975.

51. Agustín, 68, 2. Hemos intentado presentar los diversos lenguajes cristianos sobre el más allá, en *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982, 281-294.

52. Cf. G. Fischer, *Die himmlischen Wohnungen*, 230-235.

53. En griego, *hetoimázō*; cf. TWNT 2 (1935) 702-704. Así Dios preparó en el desierto un lugar para la mujer que va a dar a luz (Ap 12, 6). También los discípulos preparan el lugar donde celebrará Jesús la pascua (Mt 25, 19 par).

de 12, 26: «Donde yo estoy, allí estará mi servidor», que es la que en realidad dirige todo el pensamiento del capítulo 14 en su conjunto[54].

El texto evoca una representación corriente en el judaísmo de la época, muy preocupado por el mundo venidero. Se imaginaba el cielo como un conjunto de estancias, a las que algún día llegarían los hombres; por ejemplo, el *Libro de los secretos de Henoc* dice: «En el gran siglo (es decir, en el eón futuro), hay muchas moradas preparadas para el hombre: estancias muy buenas, estancias malas, innumerables» (61, 3). Sin embargo, los términos «estancias» y «casa de Dios» no se encuentran nunca en un mismo texto, excepto en el Sal 42-43 (42, 5; 43, 3), y la correspondencia literaria es curiosa, aunque son joánicos el giro «(casa) de mi Padre» (en lugar de «casa de Dios») y el término *monaí* (en vez de *skēnṓmata*) por «estancias»[55].

En cuanto al «sitio» (*tópos*), se trata aquí de un lugar cuidadosamente preparado. Dado que el término griego designa al templo en Jn 11, 48, como de ordinario en la Biblia[56], ¿no se podría ver aquí una alusión al santuario que es el mismo Jesús (2, 19; cf. 4, 23)? Una vez preparado el lugar, Jesús «volverá» y «se llevará» a sus discípulos junto a él, y por tanto junto a Dios. Según el contexto, este anuncio significa que el acceso de los discípulos al Padre será obra del Hijo. Pues bien, este anuncio tiene que ver a primera vista con el lenguaje tradicional de la parusía de Cristo al final de los tiempos. Por eso, conviene compararlo con uno de los textos más antiguos de Pablo:

> El Señor... bajará del cielo
> y los muertos que están en Cristo resucitarán los primeros;
> luego nosotros, los vivientes que hayan quedado,
> nos reuniremos con ellos
> y seremos llevados (*harpagēsómetha*) sobre las nubes
> para encontrarnos con el Señor en los aires,
> y así estaremos siempre con el Señor (1 Tes 4, 16-17)

54. Con R. Bultmann. Jn remite a una frase dicha anteriormente (6, 36; 10, 25.36; 11, 40; 16, 15.17). Creemos arbitraria la opinión de R. Schnackenburg, que modifica el tenor del texto y lee: «si no fuera así, ¿os hubiera dicho [que me voy]?, porque (*hóti*) voy a preparados un lugar» (III, 89).

55. Se ha creído ver en *monaí* una palabra del lenguaje de los mandeos o de los herméticos. Pero en ellos el término significa las «posadas» de las almas que vuelven a la esfera divina que habían abandonado; *monaí* no tiene en Jn un sentido espacial como en la gnosis; designa un estado más que un lugar. Cf. para este debate, R. E. Brown, 865, y G. Fischer, *Die himmlischen Wohnungen*.

56. 1 Re 8, 10; 2 Mac 2, 8.18; 3, 2...; Hech 6, 13s... Según R. E. Brown, 871, se podría pensar en Dt 1, 33: «(Dios) os precederá para buscaros un *lugar de acampada*», texto que va precedido por «¡No temáis!». Pero *tópos* indica en Dt un sitio provisional, no un lugar definitivo.

En los dos textos se reconoce el mismo movimiento: venir (descender), llevar (ser llevados), estar juntos para siempre. Ha desaparecido el tono apocalíptico de la epístola: no hay bajada del cielo, ni nubes, ni encuentro por los aires. No hay distinción entre los que han muerto y los supervivientes. Por otra parte, si el verbo «venir» (*érkhomai*) es frecuente en los anuncios del nuevo testamento, la fórmula «venir de nuevo» (*pálin érkhomai*) es propia de Jn. Pues bien, está en presente[57], como para significar que esta venida domina al tiempo y no puede fijarse en un momento concreto del tiempo.

¿Se trata todavía de la parusía en el sentido clásico del término, o bien, como a continuación en el discurso, de la venida espiritual de Jesús a la comunidad pospascual, una venida que se inaugura con su resurrección? Los críticos responden de varias maneras. Según J. Becker, Jn recordaría expresamente la tradición común para corregirla a lo largo del texto; esta finalidad polémica sería la clave de la interpretación del discurso[58]. Según S. Légasse, en la etapa prejoánica estos versículos se referían a la parusía, pero en la etapa redaccional tomaron el valor de la escatología presente[59]. Según R. Schnackenburg, este valor se impone sin más en la lectura. A nuestro juicio, eliminar toda perspectiva última sería reducir el dato del v. 3. Si la escatología actualizada prevalece en Jn, incluso en este texto, no suprime sin embargo el horizonte final (sean cuales fueren sus contornos), ni aquí ni en 6, 40.44 o en 17, 24. Conviene, de acuerdo con J. Ashton, leer este texto como si integrara a la vez la existencia pospascual y el futuro último de la comunidad.

Por otra parte, lo esencial no es ni mucho menos una cuestión de fechas. El acento recae en la reunión de los discípulos con Jesús: la última parte del v. 3 copia la promesa que coronaba en 12, 26 la invitación a seguir a Jesús:

12, 26:	Si alguien viene a servirme, que me siga,	13, 36:	Me seguirás más tarde...
	y donde yo estoy, allí estará también mi servidor.	14, 3:	De modo que donde estoy yo, estéis también vosotros.

En nuestro texto Jesús no dice, como sería de esperar: «donde yo esté (en futuro)», sino «donde yo estoy (en presente)», es decir, a

57. Normalmente los anuncios escatológicos están en futuro; cf. con *érkhomai* Mt 25, 31; 26, 64 par; Mc 8, 38 par; 13, 26; Lc 12, 40.

58. J. Becker, ZNW 61 (1970) 222s, 228 (criticado en este punto por R. Schnackenburg) y A. Stimpfle, *Blinde sehen*, Berlin 1990, 147-216.

59. S. Légasse, BLE 81 (1980) 161-174.

donde va, junto al Padre, pero también en donde *está*, en virtud de su unidad con aquel que lo ha enviado. Este presente supratemporal, típicamente joánico, esboza ya el contenido de los versículos siguientes.

En el pasaje que va del v. 4 al v. 11, Jesús manifiesta cómo se deja encontrar el Padre[60]. Los discípulos podrían haber entendido la promesa de su reunión definitiva con el Maestro como un futuro cuyo advenimiento tendrían simplemente que esperar; sin embargo, se requiere una acción por parte de ellos. La realización de la alianza depende en la Biblia de la acogida y de la fidelidad de Israel. Aquí se la hace depender de la fe que acepta el misterio del Hijo, a saber, su unidad con el Padre. La exposición va progresando a través de dos réplicas de los discípulos a una frase de Jesús (v. 5.8) y el v. 6 constituye la bisagra: conclusión de los dos versículos precedentes y apertura a los que siguen. Así pues, distribuimos la lectura en dos partes: v. 4-6 y v. 7-11.

Yo soy el camino

4 «Y, a donde me voy, ya sabéis el camino». 5 Tomás le dice: «Señor, no sabemos adónde te vas; ¿cómo podríamos saber el camino?». 6 Jesús le dice: « Soy yo el camino y la verdad y la vida: nadie viene al Padre sino por mí».

El lector pasa de la contemplación de la casa del Padre a la exigencia de creer en el Hijo, y del anuncio del resultado al del medio para alcanzarlo. Al final del v. 3, Jesús decía: «donde yo estoy»; al comienzo del v. 4, este presente supratemporal se convierte en «a donde me voy», que indica una acción en curso en el momento en que Jesús habla. Por el empleo del verbo específico *hypágō* (y no ya *poreúomai*, «ir», como en 14, 2-3), el texto se relaciona, por encima de los tres versículos precedentes, con el tema de la «marcha», tal como se había enunciado al comienzo en relación con la problemática del «seguimiento» (13, 33.36). La perspectiva de Jesús sigue siendo la del porvenir que abre a los discípulos su regreso al Padre. Por eso

60. El nombre «Padre» aparece aquí diez veces, siempre en relación con el papel de Jesús, su revelador.

se presenta ahora la imagen del «camino» para dirigirse a donde él mismo va.

La imagen del camino para señalar la orientación de una existencia o una opción decisiva que hay que hacer, es una imagen universal. Abunda en la Biblia, donde «el camino que conduce a la vida» se opone al «camino que conduce a la muerte»[61]. El primero es llamado también «camino(s) del Señor». Consciente de la distancia que separa a la criatura de su Creador, Israel se atrevió a creer que Dios manifestaba al pueblo elegido sus caminos para iluminar su conducta y para que fuera el heredero de su promesa. La ley revelada a Moisés y que celebra el salmo 119 es por excelencia el camino de la vida:

> Seguiréis todo el camino que vuestro Dios os ha trazado,
> entonces viviréis (Dt 5, 33).
>
> La ley subsiste eternamente:
> todo el que la guarde, vivirá;
> todo el que la abandone, morirá (Bar 4, 1).

Y el israelita pide con confianza:

> Dame a conocer tus caminos, Señor...
> Enséñame tus senderos (Sal 25, 4.10).

Este empleo de la metáfora tiene su arraigo en Israel en el recuerdo del éxodo, cuando el Señor trazó su ruta por el desierto hacia la tierra prometida mediante la nube durante el día y mediante la columna de fuego durante la noche[62]. Jesús supone que los discípulos han aprendido de él el camino que conduce al Padre. Implícitamente, les urge para que emprendan la marcha.

Pero Tomás confiesa su ignorancia de la meta y, por consiguiente, del camino a seguir. Es patente el artificio literario: ¿no acaba de oír ese discípulo a Jesús, anunciando que iba a la casa del Padre? Su ignorancia desconcertante del destino de Jesús subraya una vez más el tema, planteado al comienzo, de la incapacidad de los discípulos de ir a donde va Jesús (cf. 13, 33). Si Tomás es aquí el portavoz del

61. Jer 21, 8; cf. Dt 30, 15.19; Mt 7, 14. Sobre el tema de los «dos caminos» en el judaísmo, cf. VTB, 123-125.

62. Ex 13, 21; Dt 1, 33; Sal 78, 14; 105, 39... Israel aprendió a «caminar con Dios» (Miq 6, 8). Aunque el camino se forma ordinariamente pasando varias veces por el mismo sitio, hay un «camino de Yahvé» (Is 40, 3; cf. Jn 1, 23) que Dios mismo le traza al pueblo en pleno desierto (Is 43, 19). De ahí la imagen de «seguir» al Señor (1 Re 11, 6; Jer 2, 2; Os 11, 10...) o sus caminos (Dt 1, 36; 5, 33; Jos 14, 8s; Jer 5, 4...).

grupo, ¿es porque se había declarado dispuesto a acompañar a Jesús cuando se dirigía a Judea arriesgando su vida para despertar a Lázaro (cf. 11, 6)?

La respuesta es una declaración soberana en dos sentencias que van estrechamente unidas, de las que la segunda explicita a la primera:

6 Jesús le dice : «Soy yo[63] el camino y la verdad y la vida: nadie viene al Padre sino por mí».

El «yo» de Jesús sirve de marco a esta palabra, pero el horizonte es la búsqueda del Padre, como acontecía desde el comienzo del discurso.

El *Egô eími* inicial va seguido de tres predicados, algo único en Jn[64] y que se ha prestado a diferentes lecturas desde la antigüedad[65]. Hay que mantener un hecho: la proclamación se refiere esencialmente al «camino». Este término queda destacado tanto por las dos menciones anteriores (v. 4.5) como por la explicación que sigue (v. 6b): Jesús declara que él es el único camino que conduce al Padre. Las divergencias en la lectura proceden de los términos «verdad» y «vida», simplemente coordinadas con «camino» por *kaí* («y»), a pesar de que no son de la misma naturaleza, ya que no son imágenes. He aquí, en forma de paráfrasis, tres interpretaciones diferentes:

1. «Yo soy el camino *que conduce a* la verdad *y a* la vida»: la verdad constituiría la meta a alcanzar (y lo mismo habría que decir de la vida). Se comprende entonces la verdad como significando la esencia divina. Esta lectura procede de los Padres alejandrinos, influidos por el platonismo. Pero la verdad no tiene este valor en Jn, ni en toda la Escritura. Ciertamente, la verdad está relacionada con Dios (cf. 17, 3), pero en cuanto que, dirigiéndose a los hombres, los ilumina con su palabra (cf. 17, 17). De hecho, Jn aplica la verdad al Logos encarnado (1, 14.17) y al Espíritu dado a los discípulos (14, 17...). Refiriéndose a su misión de revelador, Jesús le dirá a Pilato: «Yo he venido al mundo a dar testimonio de la verdad» (18, 37). Así pues, esta lectura no entiende la palabra «verdad» en el sentido joánico y

63. Jesús responde aquí a la pregunta de Tomás; sobre la diferencia entre la proclamación «yo soy» y la respuesta «soy yo», cf. II, 116.

64. De ordinario la expresión va seguida de un solo predicado (cf., por ejemplo, 6, 35); de dos en 11, 25.

65. Cf. I. de la Potterie, 242-249.

no obedece al movimiento del texto: el camino que es Jesús conduce, no a la verdad, sino al Padre.

2. «Yo soy el camino *que lleva por* la verdad *a* la vida». Esta interpretación, común a la mayor parte de los Padres de la Iglesia[66], mantiene lo mismo que la anterior el progreso hacia una meta, pero ésta es ahora la vida; y la verdad, comprendida como la revelación divina dirigida al hombre, se convierte en el medio para llegar a ella. «Yo soy el camino verdadero que conduce a la vida», según la traducción de Maldonado. Esta lectura respeta el sentido joánico de «verdad», pero sustituye a Dios Padre por la «vida». Aunque el Padre tiene la vida en sí mismo (5, 26), no se puede identificar al Padre con la vida.

3. «Yo soy el camino, *porque* soy la verdad y (también) la vida». Según esta lectura, los predicados «verdad» y «vida» tienen un valor explicativo. Justifican por qué Jesús se designa como el camino hacia el Padre: porque es la verdad y la vida. La paráfrasis más desarrollada: «Yo soy el camino, porque revelo la verdad que da la vida», tendría el mérito de ser más clara, pero corre el riesgo de reducir a un sentido puramente instrumental los predicados «verdad» y «vida», siendo así que, en virtud del *Egṑ eími* que precede, siguen estando abiertos a un sentido más denso[67]: el Hijo es, en persona, la plenitud de la revelación y, para los creyentes, la fuente de la vida (cf. 5, 26).

Pero volvamos al anuncio fundamental: «Soy yo el camino». Debido al empleo absoluto de la imagen, que estaría en contra del uso bíblico[68] y al hecho de que, excepto en la cita de Isaías en 1, 23, la palabra «camino» no aparece en ningún otro lugar de Jn, algunos ven aquí una influencia mandea[69], pero sin ningún motivo. La segunda parte del v. 6 («nadie viene al Padre sino por mí») equivale claramente a una determinación: Jesús es el camino hacia el Padre[70], sobre todo si se tiene en cuenta que en el siglo I la comunidad de Qumrán se

66. Así Ambrosio, PL 14, 592; León Magno, PL 54, 390...

67. I. de la Potterie, 266s, ha señalado bien este matiz.

68. La imagen del «camino» siempre está determinada en la Escritura, ordinariamente por un genitivo: por ejemplo, camino de la verdad (Gén 24, 48...; 2 Pe 2, 2), de la paz (Is 59, 8; Rom 3, 17).

69. Los mandeos u «hombres del conocimiento (*manda*)» apelaban a Juan Bautista. Sus escritos más recientes datan del siglo VIII d. C., pero es posible que su doctrina, extendida anteriormente, tuviera algunos contactos con el cristianismo. R. E. Brown, 874, y R. Schnackenburg, III, 96s rechazan toda dependencia para Jn 14, 6.

70. En una segunda lectura, la última palabra del prólogo, el verbo *exegḗsato* («contar») podría significar también «guiar»; cf. R. Robert, RT 90 (1990) 634-639.

definía sin más como «el camino» y que los cristianos designaban con este término la doctrina de Jesús[71]. Finalmente, es interesante señalar que la noción de «camino» (*hodós*) aparece con el verbo *hōdēgeîn* en el salmo 42-43, que pudo servir de esquema a Jn:

> Envía tu luz y tu verdad:
> ellas me guiarán (*hōdḗgēsan*)
> ... hasta tus estancias (Sal 42, 3 [LXX]).

También en el salmo la verdad tiene la misión de conducir al orante a aquel a quien llama en dos ocasiones «mi Dios vivo» (Sal 42, 3.9).

Con frecuencia Jn transpone a Jesús algunos símbolos propios de la tradición del pueblo judío: el templo, el pastor, la vid. Aquí la ley es sustituida por el Hijo (cf. 1, 17). Jesús dice de alguna manera: «Tomás, si crees que yo soy la verdad y la vida, puedes estar seguro de encontrar en mí el camino que conduce al Padre, hacia el que voy y en el que estoy». En efecto, notemos que en el v. 6b el verbo es «venir (al Padre)», mientras que sería de esperar «nadie va al Padre sino...»: Jesús, que se designaba en 10, 9 como «la puerta» que conduce a la vida, habla aquí como aquel que está ya en donde el discípulo quiere llegar. Con esta fórmula lapidaria, propone una verdadera declaración de identidad, que suscitará numerosos ecos en la meditación cristiana.

Quien me ve ve al Padre

7 «Si hubierais llegado a conocerme, conoceríais también a mi Padre. Ya ahora comenzáis a conocerlo y lo veis». 8 Felipe le dice: «Señor, muéstranos al Padre y esto nos basta». 9 Jesús le dice: «¡Hace mucho tiempo que estoy con vosotros y no has llegado a conocerme, Felipe! Quien me ve ve al Padre. ¿Cómo puedes decir: 'Muéstranos al Padre'?».

La afirmación del v. 6, que se formulaba de manera intemporal, con una validez universal, tiene que actualizarse para los discípulos. El texto que sigue, en donde se condensa lo que el Hijo reveló de sí

71. En Qumrán, cf., sobre todo 1QS 8, 12-16, y R. E. Brown, 875. Para el empleo cristiano, cf. Hech 9, 2; 18, 25s; 24, 22...

mismo durante su vida pública, no se presenta como una enseñanza teórica, sino una comunicación vibrante que compromete existencialmente a todos los interlocutores.

El v. 7 reformula de manera positiva el contenido de 14, 6b; el acento, que caía en primer lugar sobre el Mediador, ahora recae enteramente sobre el Padre. El verbo «conocer» se modula en varios tiempos: en perfecto para el conocimiento de Jesús que se supone adquirido por los discípulos (v. 7a), en futuro para el conocimiento del Padre (v. 7b); y luego en presente, como si estuviera ya en acto (v. 7c). El cambio del futuro al presente va introducido por un «ya ahora»[72], que afecta también al verbo «ver».

El tiempo perfecto dice relación a un resultado que ya se ha alcanzado y que es por tanto actual; el Padre, como objeto de conocimiento, desconcierta al lector, sobre todo si se piensa que choca con el principio bíblico de la invisibilidad del Dios oculto (Is 45, 15), que sólo se manifiesta a través de sus palabras y de sus obras[73]. «A Dios nadie lo ha visto jamás», protestaba Jn con energía (1, 18) en sintonía con la revelación primera. Aunque no es idéntica a «ver a Dios», la expresión «ver al Padre» no deja de ser paradójica. En la trama del texto, pudo ejercer su influencia el salmo 42, 3, en donde el orante aspira a «ver el rostro de Dios», un giro tan atrevido que algunos manuscritos lo han modificado por «comparecer delante de Dios».

¿Cómo entender los dos verbos «conocer» y «ver»? En el lenguaje bíblico, el primero (*ginôskō*) no dice solamente una comprensión intelectual, sino una experiencia, una relación íntima entre dos personas. Pertenece al vocabulario de la alianza[74]. «Conocer al Padre» es la versión joánica de la expresión «conocer el Nombre» (o sea, a Dios), tan frecuente en el antiguo testamento y que Jn mantendrá en 17, 3[75].

¿Qué sentido tiene «ver»? En 14, 7c esté término está en continuidad con «conocer» como una explicitación o resultado del mismo,

72. *Ap'árti* no significa, como pretenden algunos (R. E. Brown, C. K. Barrett, B. Lindars...) «a partir de ahora», sino «ya ahora» (cf. 13, 19). Aquí Jesús no se refiere al tiempo después de su glorificación, sino al de su presencia en la tierra, como lo confirma en el v. 9 el perfecto «lo habéis visto».

73. Hasta Moisés en el Sinaí oye que Dios le dice: «Te cubriré con mi mano mientras pase... Me verás de espaldas, porque mi rostro no se puede ver» (Ex 33, 22s; cf. Dt 4, 12.15); Elías se tapa la cara cuando se acerca Yahvé y no oye más que una voz (1 Re 19, 13). Cf. I, 106-108.

74. Según H. B. Huffmon (BASOR 181 [1966] 31-37), citado por R. E. Brown, 878, *ginôskō* en el sentido de «reconocer plenamente» pertenecía al vocabulario del oriente próximo sobre las alianzas. Cf. para el antiguo testamento, por ejemplo, Os 13, 14; Jer 24, 7; 31, 34.

75. «Conocer el Nombre»; cf., por ejemplo, Ex 6, 3; 33, 12.17; 1 Re 18, 36; Sal 9, 10; 91, 14; Is 52, 6; Ez 39, 7...

y los v. 8.9 insisten exclusivamente en él. La reacción de Felipe: «Muéstranos (*deîxon*) al Padre y esto nos basta», parece corresponder a la petición de una teofanía, análoga a la oración de Moisés a Yahvé: «¡Muéstrame (*deîxon*) tu gloria!»[76]; expresa el deseo profundo que impregna al hombre y en particular al israelita. De esta manera, el tema de la búsqueda del Padre se recoge en palabras del discípulo, y Felipe apela a Jesús para ser escuchado, lo cual ya es mucho[77]. Pero habla como si Jesús y el Padre fueran «dos» y como si Jesús fuera solamente un intermediario, no el mediador en el sentido fuerte de la palabra[78]. El Maestro había dicho: «Lo veis» (v. 7); el discípulo contesta como alguien que espera ver todavía.

Entre dos preguntas a Felipe, invitándole a tomar conciencia, se encuentra la frase en la que culminan estos versículos:

9 **«Quien me ve ve (*eṓraken*[79]) al Padre».**

Se recoge aquí, con dos modificaciones, una declaración de Jesús que figuraba en el epílogo de la vida pública:

> El que cree en mí no es en mí en quien cree,
> sino en aquel que me ha enviado.
> Y el que me ve (*theōreî*) ve a aquel que me ha enviado (12, 44-45).

La primera modificación es el empleo del verbo *horáō*, que implica —quizás con mayor frecuencia que *theōréō*— una visión ordenada a la fe (cf. 9, 37). La segunda es más importante: en 12, 45 se trataba

76. Ex 33, 18. El verbo *deíknymi* pertenece al vocabulario de la revelación; en Jn, cf. 5, 20: «El Padre muestra al Hijo todo lo que ha hecho»; 10, 32: Jesús mostró las obras que venían del Padre; 13, 15: pone un «ejemplo» (*hypódeigma*) a los discípulos; 2, 18: piden a Jesús que muestre signos.

77. La pregunta de Felipe no encierra sin duda una crítica contra algunas tendencias místicas contemporáneas en el judaísmo. La idea fundamental de este pasaje es que Jesús mediatiza la «visión» del Padre, que Jn excluye para los que no creen en el Hijo (cf. 5, 37). La pregunta no encierra aquella ironía que tenía la que se planteó al salmista: «¿Donde está tu Dios?» (Sal 42, 4).

78. En sentido teológico, el «mediador» designa, no ya a un simple intermediario o a una persona encargada de buscar un acuerdo entre dos partes en conflicto, sino a Cristo, en quien están perfectamente unidas la humanidad y la divinidad y que es el único que reconcilia a los hombres con Dios.

79. *Eṓraken* es un perfecto-presente, que significa una acción no puntual, que dura: es lo que señala la traducción en presente.

de la percepción del Enviado que, para el pensamiento semítico, representa inmediatamente al Enviante[80]. En este sentido, la frase podía comprenderse fácilmente, aunque no se la aceptara. Aquí el texto dice «ve al Padre», y el efecto es impresionante.

La expresión «ver al Padre» aparecía sin embargo en el discurso sobre el pan de la vida. Jesús decía:

> Está escrito en los profetas: «Serán todos enseñados por Dios». Todo el que ha escuchado del Padre y recibido su enseñanza viene a mí. No es que nadie haya visto al Padre, excepto aquel que está junto a Dios: ése ha visto al Padre (6, 45-46).

Este pasaje ilumina el sentido de «ver» en 14, 7.9. Ser enseñado por Dios (o recibir la enseñanza del Padre) se distingue de «ver al Padre», que significa por tanto un conocimiento cara a cara, pleno, exhaustivo, el que posee solamente el Hijo por estar junto a Dios. En Jn 14, «ver» va *in crescendo* sobre «conocer» y se le atribuye a los discípulos, a aquellos que, a lo largo de su convivencia con Jesús, pudieron simultáneamente «ver» a aquel cuya acción salvífica sobre el mundo manifestaba el Hijo con sus palabras y sus obras. En el cuarto evangelio, «ver al Hijo» significa —más allá de la visión sensible, que se deriva de la encarnación del Logos— entender su misterio personal[81]. Aplicado al Padre, «ver» no indica una percepción óptica, como si Dios pudiera ser objeto de nuestra visión, sino una comprensión en la fe que tiene toda la fuerza de una evidencia. Del mismo modo, en los raros textos del antiguo testamento en que se dice que los hombres «vieron» al Señor, se trata de una experiencia de revelación, la de una presencia de Dios indudable y vivificante[82]. Nuestro pasaje es un eco del final del Prólogo: a través del Hijo, el creyente está en presencia del mismo Padre. Hablando de esta forma, Jesús no contradice lo que había dicho en 6, 46: siendo él el único que tiene la visión del Padre, es el que lo da a «ver».

A continuación, Jesús indica, no sin vehemencia, por qué es posible esta visión del Padre:

80. Cf. P. Borgen, *God's Agent in the Fourth Gospel* (1968), en *Logos Was the True Light*, Trudheim 1983, 121-132.
81. 6, 40; cf. 1, 29; 9, 37; 12, 21.
82. Cf. Gén 32, 31; Ex 24, 10; Núm 14, 14; Is 6, 1.5; 52, 8. La descripción eventual de lo que se vio no se refiere nunca a la persona divina como tal.

10 «¿No crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí? Las palabras que os digo, no las pronuncio por mí mismo; al contrario, es el Padre el que, permaneciendo en mí, realiza sus obras. 11 Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Al menos, creed por causa de estas obras».

Jesús fundamenta el «ver» en el hecho de que el Padre habita en él. Lo afirma en tres ocasiones: la primera y la última en el movimiento de una invitación a creer (v. 10a.11) y la segunda (v. 10b) en una frase que acentúa la obra del Padre: «Es el Padre el que, permaneciendo en mí, realiza sus (propias) obras».

La argumentación es análoga a la de la última controversia de Jesús con los judíos:

> Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis. Pero si las hago, aunque no me creáis, creed en las obras, para que aprendáis y reconozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre (10, 37-38).

Allí, Jesús apelaba a las obras para mostrar la solidez de su afirmación: «Yo y el Padre somos uno», que sus oyentes consideraban como una blasfemia (10, 30.33). Aquí, Jesús comienza repitiendo que sus palabras no vienen de él[83]; luego, insiste en las obras del Padre, omitiendo incluso la precisión «que yo hago» (cf. 5, 36; 10, 37), y concluye resumiendo su mensaje de forma parecida a como lo había hecho en 10, 38: «Creed por causa de estas obras». Las obras, que Jn distingue siempre de las palabras, tienen valor de «signo»: suscitando una pregunta sobre su autor, revelan la unidad de acción del Hijo con el Padre.

La declaración de los v. 10-11 arrastra una consecuencia que no se imponía con tanta claridad en el contenido del v. 6. Si Jesús es el camino, no lo es solamente de una forma temporal hasta el momento en que nos encontremos efectivamente con el Padre, que tendría lugar en el más allá. Es verdad que la meta sigue siendo el Padre, como muestra intensamente este texto, pero es por su adhesión al Hijo como logra alcanzarla el creyente.

83. Cf. 7, 17s; 8, 26; 12, 49s.

PROMESAS QUE FUNDAMENTAN EL FUTURO (14, 12-26)

«El que cree en mí...». Retomando la invitación a creer, con la que concluía el pasaje anterior, y formulándola en tercera persona, con lo que se la universaliza, Jesús empieza a revelar a los discípulos cuál será su nueva existencia. La comunidad puede dirigir su mirada hacia el porvenir.

Vuelto al Padre, Jesús proseguirá su obra a través de los creyentes (14, 12-14). Estos recibirán del Padre el don del Paráclito (v. 15-17. 26); Jesús vendrá a ellos y permanecerá con el Padre en ellos (14, 18-24). A lo largo del texto, la inmanencia mutua que los v. 7-11 destacaban a propósito del Padre y del Hijo se extiende a la relación que habrá de existir entre el Hijo y los discípulos (v. 20). Por el horizonte que abre, este pasaje constituye una cima de la teología joánica.

La mirada de Jesús se dirige hacia todos sus discípulos venideros: alternando con el «vosotros» de la interpelación directa, las frases que definen al destinatario de las promesas mediante el giro «aquel que...» provocan al lector a sentirse inmediatamente aludido.

A través de las obras de sus discípulos, Jesús glorificado continúa la obra del Padre (14, 12-14)

Un amén solemne introduce la secuencia de los v. 12-26 y en primer lugar la promesa de las obras[84] que harán los discípulos. Los v. 12-14 se unifican en torno al verbo «hacer», que tiene por sujeto en tres ocasiones al «yo» de Jesús y en dos ocasiones al creyente:

> 12 **«Amén, amén os lo digo: aquel que cree en mí hará también las obras que yo hago y hasta hará otras mayores, porque yo voy al Padre.**
> 13 **Y todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré, de forma que el Padre sea glorificado en el Hijo.**
> 14 **Si me pedís alguna cosa en mi nombre, yo lo haré».**

84. En vez de vincular la promesa de las obras a lo que precede, por medio de los términos «creer» y «obrar», preferimos destacar el cambio de perspectiva que indican los verbos en futuro.

A pesar o, mejor dicho, por causa de su marcha, los discípulos van a ejercer una actividad que Jesús no vacila en identificar con la suya propia. No ya porque la suya tenga que ser su modelo, sino porque él mismo será el verdadero autor de las obras que ellos van a hacer. Leyendo el texto con atención, se percibe efectivamente que el creyente hará no ya las obras que *hizo* Jesús, sino las que Jesús *está haciendo* (*hà egṑ poiō̃*, en presente) y las que él *hará* (*poiḗsō*, en futuro): el Glorificado sigue obrando junto al Padre (cf. v. 12d) en favor del mundo. Su misión, ya acabada, tiene que dar todo su fruto en el tiempo y el espacio: esto se realiza a través del obrar de los creyentes. El juego de los dos sujetos —«yo» y «él»— para el mismo verbo «hacer» demuestra que las obras anunciadas son el resultado de una «sinergia»: lo mismo que el obrar del Padre pasaba al de Jesús de Nazaret, el obrar del Hijo pasa ahora al «hacer» de los discípulos. Por eso se requiere previamente un vínculo intrínseco entre los discípulos y él mismo: la fe de éstos (v. 12*a*).

La promesa se recoge en un *crescendo* extraño y va seguida de una justificación que le da fundamento en su conjunto:

«y (el que cree en mí) hasta hará otras [obras] mayores[85], porque yo voy al Padre».

¿Qué decir de esto?

El término *érga* evoca ciertamente las «obras»[86] de Jesús de Nazaret, que el evangelista suele designar como «signos». Por eso algunos comentaristas han leído en este versículo la promesa de que los creyentes harán también milagros. Interpretando así las «obras» en sentido de prodigios, se ven metidos en un callejón sin salida: pensar en unos milagros más sorprendentes todavía que los que se atribuyen a Jesús. Es verdad que la Iglesia de los orígenes subrayó mucho la actividad taumatúrgica de los apóstoles, en los que se realizaba la promesa del Resucitado contenida en el final de Marcos[87]. Pero, según Jn, la vista que se concedió al ciego de nacimiento y la vida devuelta a Lázaro representan la cima de los signos. ¿Cómo suponer entonces un *crescendo* en este terreno?

85. Con P^{66} no hay que añadir «que estas», que, según Agustín, serían la justificación y la santificación (72, 3); lo mismo santo Tomás, n.° 1897-1902.
86. 5, 36; 7, 3; 9, 3s; 10, 25.32.37s; 14, 10s.
87. Mc 16, 17-20; Hech 3, 1-10 (y *passim*).

Pues bien, lo que caracterizaba a las obras de Jesús, mucho más que su naturaleza prodigiosa, era su valor expresivo: manifestaban bajo diversas facetas la obra única del Padre: el don al mundo de la vida eterna; hacían visible la salvación ofrecida, provocando a los testigos a reconocerla como ya presente. De ahí la insistencia de Jesús sobre su origen: era el Padre el que le daba sus obras[88]; en 14, 10 Jesús llegó a decir: «Es el Padre el que, permaneciendo en mí, realiza sus obras». En nuestro texto, la finalidad señalada en el v. 13: «de forma que el Padre sea glorificado en el Hijo», confirma que la perspectiva de las obras es aquí la realización del proyecto de Dios (cf. 9, 3; 11, 3). De hecho, la expresión «(obras) mayores» orienta hacia un contenido distinto del de los milagros, según el sentido que dicha expresión tiene en dos pasajes del cuarto evangelio. El primer texto, el más claro, es la frase con que, después de la curación del enfermo de Bethesda, replica Jesús a los que se negaban a admitir su unidad de acción con el Padre:

> ¡Sí! El Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace; y le mostrará obras todavía mayores que éstas (5, 20).

Estas «obras mayores» se precisan a continuación con el don de la vida a los «muertos» (espirituales) —la curación del enfermo no había sido más que una figura de ese don— y con el ejercicio soberano del juicio (5, 21s).

El otro texto es la réplica a Natanael:

> Porque te he dicho que te vi bajo la higuera, ¿crees? ¡Verás cosas más grandes todavía!

a saber, la relación entre el cielo y la tierra que se restablece gracias al Hijo del hombre (1, 50s).

Los Padres de la Iglesia insistieron en la extensión geográfica de la misión cristiana, que contrasta con la del ministerio terreno de Jesús. Pero éste no es más que un aspecto exterior. El comparativo «mayores» no indica una diferencia cuantitativa, sino un grado nuevo de cumplimiento. Se anuncian las obras en una perspectiva escatológica: a través de los creyentes, el Hijo lleva a término lo que pretendía con su acontecimiento pascual: la vuelta a la unidad divina de los hijos dispersos de Dios[89].

88. 5, 36; 9, 3; 10, 25.32.37.

89. Cf. 11, 52. R. Schnackenburg, 81, añade el triunfo de Cristo por medio del Espíritu sobre el mundo (16, 8-11) y el don de la vida a todos los hombres (17, 2). R. E. Brown recuerda el «poder sobre los pecados» que el Resucitado da a los discípulos (20, 23). Cf. también el fruto sobreabundante que darán los discípulos unidos a Jesús, según 15, 5.8.16.

Recogiendo en los v. 13-14 la tradición sinóptica de la oración siempre escuchada[90], Jesús prolonga realmente el anuncio anterior. La petición de los discípulos, que se dirige al Padre[91], se refiere a un «todo» que no es ni mucho menos indiferenciado: se refiere a la obra divina en el mundo, de la que los creyentes se han convertido en actores. Su oración expresará su deseo de ser sus instrumentos eficaces. La precisión «en mi nombre»[92] subraya el vínculo que une a los discípulos con el Hijo, análogo al vínculo que une al Hijo con el Padre (5, 43), al Enviado con el que lo envía (17, 18). La palabra de satisfacción «yo lo haré» sustituye al pasivo divino tradicional[93]: se trata ciertamente de la realización de la obra confiada a Jesús, como lo confirma la motivación «para que el Padre sea glorificado en el Hijo».

Se plantea una cuestión: ¿por qué la promesa de las obras mayores viene en primer lugar en la secuencia de 14, 12-26? Según nuestra lógica occidental, ¿no debería suceder más bien a las promesas de la presencia divina en el creyente, como una consecuencia de la misma? Jn mantiene la estructura tradicional: en el antiguo testamento, todas las misiones confiadas por Dios a un individuo o a un grupo van seguidas de la seguridad de que la ayuda divina se les seguirá concediendo permanentemente a lo largo de la ejecución. «Yo estoy (estaré) contigo» es el *leitmotiv* de estos relatos. Así pues, se justifica nuestra secuencia y se percibe en ella un vínculo muy estrecho entre los v. 12-14 y los v. 15-26. Más aún, esto nos invita a conceder a la promesa de las obras un papel principal en la economía del discurso: el Hijo configura la existencia de los discípulos con la suya, porque les concede participar de su propia misión.

La promesa de la presencia (14, 15-26)

Tras el anuncio de las obras, he aquí la promesa de la presencia en el hoy de los discípulos. La esperanza que impregnaba al antiguo testamento y también al nuevo se ve aquí sustituida por el cumplimiento

90. Mc 11, 22-24 = Mt 21, 21s; Mt 17, 20 = Lc 17, 6; Mt 18, 19.

91. Hay dos manuscritos que añaden las palabras «al Padre», según los textos posteriores de los discursos de despedida: cf. 15, 16; 16, 23.24.

92. «En mi nombre», referido a la oración, es propio de Jn en los discursos de despedida: 15, 16; 16, 23s.26. Cf. *infra*, 209s. En 14, 14 la oración se dirige al mismo Jesús; cf. Brown, 869. Cf. «reunidos en mi nombre» en Mt 18, 20, también en un contexto de oración.

93. «Y esto se os concederá»: Mc 11, 23s...

mismo, caracterizado por la nueva venida de Jesús a los suyos. Esta venida y su consecuencia —la inhabitación mutua del Hijo y del discípulo y la experiencia del amor con que el discípulo será amado por el Padre— es la perspectiva dominante: el texto culmina con la venida y la morada del mismo Padre, junto con el Hijo, en el discípulo.

Los v. 18-24 van enmarcados por dos anuncios relativos al Espíritu: por intervención de Jesús, el Padre lo concederá a los creyentes y estará en ellos (v. 16-17); como un intérprete, iluminará todo lo que les ha dicho Jesús de Nazaret (v. 25-26). Si se promete el Espíritu como un don permanente, el verbo «venir» se reserva para Jesús y para el Padre, y el papel del Paráclito depende de la unión del discípulo con el Hijo.

Los destinatarios de la promesa son los que guardan la palabra de Jesús, lo mismo que la condición que se ponía para la promesa de las obras era la fe en él. A partir del v. 15, la frase «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos» aparece en cuatro ocasiones con formulaciones sinónimas y sirve para encuadrar el conjunto de 14, 15-24. Conviene que nos detengamos en ella, antes de pasar a la lectura seguida.

Amar a Jesús y guardar sus mandamientos

La frase con dos miembros del v. 15 se repite, como un estribillo, en los v. 21.23.24:

—Si me amáis, guardaréis mis mandamientos (v. 15).
—Quien tiene mis mandamientos y los guarda es el que me ama (v. 21)
—Si uno me ama, guardará mi palabra (v. 23).
—El que no me ama no guarda mis palabras (v. 24).

Las expresiones «amarme» y «guardar mis mandamientos (mi palabra)» están siempre en relación mutua, de manera que una refleja a la otra, sea cual sea su colocación. Este estribillo no está aislado, sino que en cada ocasión introduce un enunciado sobre una acción del Padre, presentada como una consecuencia o, en el v. 24, como anterior:

—Y yo me dirigiré al Padre y él os dará otro Paráclito (v. 16).
—Y el que me ama será amado por mi Padre (v. 21).
—Y mi Padre lo amará y vendremos a él... (v. 23).
—Y la palabra que oís... (es) del Padre que me ha enviado (v. 24).

La secuencia de los v. 15-24 resulta entonces estructurada, no ya sólo por el verbo «amar», sino por la pareja «amar/guardar», que tiene por objeto a Jesús/sus mandamientos o su palabra, y que desemboca

en una acción del Padre en favor del discípulo. Esta pareja de términos llega hasta Jn a través de la tradición deuteronómica: amar a Dios (es decir, adherirse[94] a su voluntad) y guardar sus mandamientos son una sola y misma cosa para Israel, llamado a la alianza. Estas dos expresiones son frecuentes en el antiguo testamento, pero es en el Deuteronomio donde se encuentran emparejadas[95] y donde aparece con frecuencia la estructura «condición/recompensa». Además, uno de los versículos joánicos presenta la misma correlación que un pasaje en donde se expresa la quintaesencia del mensaje deuteronómico, el amor inefable del Dios de la alianza a los que le son fieles:

> Sabrás que Yahvé tu Dios
> ...guarda su alianza y su *amor* por mil generaciones
> para los que lo *aman y guardan sus mandamientos* (Dt 7, 9).

Jn 14, 21 dice:

> Quien *guarda mis mandamientos* es el que *me ama*
> y el que me ama *será amado por mi Padre*.

No se menciona aquí la alianza, pero se la evoca con claridad en 14, 23, en donde la frase «vendremos a él y estableceremos una morada junto a él» refleja la promesa veterotestamentaria: «Pondré mi morada en medio de vosotros»[96].

Sin embargo, hay una novedad en Jn: el amor del discípulo no recae inmediatamente sobre Dios, sino sobre Jesús[97] y son *sus* mandamientos o *su* palabra los que guarda. ¡No es que Jesús suplante a Dios! Cuando se habla de la consecuencia de la fidelidad, el Padre es la figura dominante y su acción en favor del creyente es el término que resalta (14, 16.21.23); en el v. 24 el Padre es el origen de las palabras de Jesús que el discípulo tiene que guardar. Pero, según el designio de Dios (cf. 3, 16), la fe en el Hijo es la condición de la vida eterna y, por tanto, de la comunión divina.

Sigue en pie una cuestión: ¿cuáles son los mandamientos «suyos» a los que se refiere Jesús? La expresión «guardar mi palabra» tenía

94. El término hebreo subyacente *dabaq*, frecuente en el Dt, significa literalmente «pegarse a». Del amor a Dios se habla frecuentemente en el antiguo testamento; en el nuevo este tema aparece 22 veces.

95. Dt 5, 10; 6, 5s; 10, 12s; 11, 13.22.

96. Ex 25, 8; Lev 26, 11; Ez 37, 27; Zac 2, 14; cf. Ap 21, 3.

97. Fuera de Jn (cf. también 8, 42; 16, 27; 21, 15s.17), se habla raras veces del amor a Jesús en el nuevo testamento: 2 Cor 5, 14; Ef 6, 24; Flm 5; 1 Pe 1, 8 y Mt 10, 37; 1 Cor 16, 22.

ya una gran importancia en la enseñanza de Jesús[98]; y está claro que por «mi palabra» Jesús entiende la revelación de su misterio personal y de su misión: guardar esa palabra es creer en aquel que es la verdad y la vida. Sin embargo, hasta ahora Jesús no ha enunciado unos «mandamientos» que tengan que observar los discípulos[99]. El término *entolē* sólo se había pronunciado a propósito de las órdenes que Jesús mismo había recibido del Padre: dar su vida para tomarla de nuevo[100] y decir lo que el Padre le había mandado (12, 49). Y Jesús había añadido: «Y sé que su mandamiento es vida eterna» (12, 50), entendiendo con ello no una orden particular, sino la obra entera que se le había confiado. En el capítulo 14, los mandamientos que tienen que guardar sus discípulos solamente se precisan mediante el posesivo «mis», lo mismo que cuando Jesús habla de «mi palabra». Pues bien, se comprueba que las cuatro versiones del estribillo van emparejadas con una formulación paralela, en donde «mi palabra» sustituye a «mis mandamientos»:

v. 15: Si me amáis..., guardaréis mis mandamientos.
v. 23: Si uno me ama..., guardará mi palabra.
v. 21: El que tiene mis mandamientos y los guarda... es el que me ama.
v. 24: El que no me ama... no guarda mi palabra.

Este dato textual invita a identificar «guardar mis mandamientos» con «guardar mi palabra» y por tanto a reducir el contenido de los primeros a la exigencia de la fe. Cuando los galileos le preguntaron qué es lo que había que hacer para agradar a Dios, Jesús les contestó: «La obra de Dios es que creáis en aquel que él ha enviado» (6, 28).

El término *entolaí* se debe sin duda a la perspectiva de la alianza que constituye el fundamento del discurso. Al dar a «los mandamientos» el mismo alcance que a «la palabra», el evangelista no se aparta de la concepción bíblica, ya que para el Deuteronomio la ley es ante todo revelación divina que conduce a la vida[101]. El decálogo es llamado en el antiguo testamento «las diez palabras». Es verdad que, con el correr de los siglos, la noción de precepto prevaleció en Israel y que se

98. «Si alguien guarda mi palabra, no verá jamás la muerte» (8, 51). La expresión *tēreîn tòn lógon* es exclusivamente joánica: cf. 8, 51s.55; 15, 20; 17, 6.

99. No puede tomarse aquí en cuenta el mandamiento del amor mutuo (13, 34s); cf. *supra*, 69-71.

100. 10, 18; cf. 14, 31: «Yo amo al Padre actuando como el Padre me ha mandado».

101. Lo mismo en el salmo 119, donde palabra, preceptos, mandatos, se van sucediendo como sinónimos. Cf. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*, Leiden 1975.

multiplicaron las prescripciones legales. En el nuevo testamento —excepto en los escritos joánicos— el término *entolaí* sólo se usa a propósito de la ley judía[102]; por consiguiente, en la época del evangelista, evocaba inmediatamente la ley mosaica. Se ha dicho muchas veces que la expresión explícita de Jesús: «*mis* mandamientos» supondría un distanciamiento de la *torá*, abolida ya por la revelación del Hijo (cf. 1, 17s). Pero, como en realidad los mandamientos son los del Padre, es más probable que esta expresión intente mantener la insistencia del discurso en la mediación de Jesús: la conducta que lleva al cumplimiento de la alianza es la adhesión a su mensaje de vida.

Hemos optado por identificar «mis mandamientos» con «mi palabra». Cabe otra solución: mantener, a pesar del paralelismo antes señalado, la diferencia semántica que existe ordinariamente entre *lógos* (palabra de revelación) y *entolḗ* (precepto particular). Entonces hay que precisar en qué consisten los mandamientos de Jesús que debe guardar el discípulo que ama. Podría tratarse también del decálogo, ya que Jesús hace suyos los mandamientos de Dios, lo mismo que «su» palabra es la que le ha oído al Padre (8, 26). La mayor parte de los comentaristas piensan más bien en el mandamiento del amor fraterno enunciado en el segundo discurso de despedida (15, 12s; cf. 13, 34s). La exhortación a los discípulos en el lavatorio de los pies, a propósito del «ejemplo» dado por el Maestro (13, 14s), orientaría ya en este sentido, aun cuando no aparezca en aquel pasaje el término *entolḗ*.

El plural «mandamientos» ¿se justificará por la doble exigencia de creer en Jesús y de amar a los hermanos? Según U. C. von Wahlde[103], estas dos consignas que se dan a los discípulos corresponden a las dos órdenes que Jesús había recibido del Padre: la fe equivaldría a la orden de hablar (12, 49), el amor mutuo a la orden de dar su vida (10, 18). Sin embargo, el mismo autor opina que, en nuestros versículos, «mis mandamientos» quedan precisados por «mi palabra» y que en el capítulo 14 se trata, por tanto, exclusivamente de la fe.

102. Para el uso joánico, cf. 1 Jn 2, 3s.7s; 3, 22-24; 4, 21; 5, 2s. En otros lugares, en el sentido de la ley judía, cf. Mc 7, 8s; 10, 19; 12, 18.31...
103. U. C. von Wahlde, *The Johannine Commandments*, New York 1990.

La promesa del Paráclito (14, 15-17)

15 «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos,
16 y yo me dirigiré al Padre y él os dará otro Paráclito
para que esté con vosotros para siempre,
17 el Espíritu de la verdad que el mundo no puede recibir
porque no lo reconoce y no lo conoce.
Vosotros lo conocéis porque él permanece a vuestro lado
y estará en vosotros».

A los que aman a Jesús y guardan sus mandamientos[104], se les anuncia que, por la intervención del Hijo, el Padre les dará otro Paráclito «para que esté con vosotros para siempre». Ordinariamente el comienzo del v. 16 se traduce: «Yo pediré al Padre», sin respetar el matiz propio del verbo utilizado: no ya *aitéō*, que caracteriza a la petición de los discípulos, sino *erōtáō*[105]. Jesús, al volver junto al Padre, se dirige a él y le comunica su deseo.

En el nuevo testamento, el término *paráklētos* sólo aparece en el discurso joánico de despedida, en donde se refiere al Espíritu, y una vez en 1 Jn 2, 1 en donde se califica a Jesús de intercesor celestial. Ni el valor semántico de la palabra ni el modelo subyacente a la figura del Paráclito están totalmente claros[106]. Los traductores se han limitado a transcribir la palabra griega. Algunos la traducían antiguamente por «Consolador», a partir de una etimología errónea: es verdad que el término viene del verbo *parakaléō* (que puede tener el sentido de «consolar»), pero su forma es un participio pasivo: literalmente significa «llamado al lado de uno», en latín *advocatus*[107].

La enseñanza sobre el Paráclito está distribuida a lo largo del discurso de despedida en cinco textos[108], en donde su papel se presenta

104 Cf *supra*, 94-97.

105 *Aitéō* dicho de los discípulos 14, 13s, 15, 7, 16, 23s 26 *Erōtáō* empleado para Jesús 14, 16, 16, 26, 17, 9 15 20 *Erōtáō* se utiliza para los discípulos en el sentido de «preguntar» 16, 5.23.30, para otras personas que se dirigen a Jesús 4, 40 47

106 Los comentarios ofrecen una bibliografía abundante Cf *infra*, 194, nota 35

107 Así Tertuliano, Hilario La función jurídica (la ayuda del Espíritu en el proceso intentado por el mundo contra los creyentes), que se reconoce generalmente, no agota el papel del Paráclito (cf E Franck, *Revelation Thought*, Gleerup 1985)

108. 14, 16s; 14, 26, 15, 26, 16, 7-11, 16, 13-15 Para una visión de conjunto, cf *infra*, 194-200

bajo diferentes aspectos. Nosotros respetaremos esta exposición progresiva; al final de la lectura, será posible tener una visión de conjunto.

En este primer pasaje, el Paráclito no tiene más que una función: «estar con vosotros para siempre», que es un comentario de su nombre. Se dice que es «otro» respecto a alguien que lleva el mismo título, evidentemente Jesús[109]. Si lo sustituye, no es ciertamente como intercesor celestial (cf. 1 Jn 2, 1): interviene en la tierra, pero no intercede de ninguna manera[110]. Al contrario, en su función de «estar con», ha sido precedido por Jesús, que acaba de decir a Felipe: «¡Hace mucho tiempo que estoy con vosotros...!»[111]. Después de la marcha de Jesús al Padre, la promesa «yo estaré contigo», que atraviesa toda la larga tradición bíblica, se realiza —según Jn— gracias al Paráclito, a quien Jesús distingue y relaciona al mismo tiempo consigo. A diferencia de él que va a morir, ese «otro» estará con los discípulos «para siempre».

¿Quién es entonces ese Paráclito del que no nos habla ningún otro evangelista? Lo indica una aposición: es el «Espíritu de la verdad». Este giro para designar al Espíritu de Dios es propio, en la Biblia, de los escritos joánicos[112]. Remitiendo a la proclamación: «Soy yo el camino y la verdad y la vida», califica al Espíritu de Jesús-verdad y evoca no solamente su revelación, sino también la discriminación que lleva a cabo entre los hombres según la respuesta de los mismos (cf. 9, 39). De hecho, la figura del «Espíritu de la verdad» se precisa a su vez por el contraste entre el «mundo» y los discípulos en la forma de acoger su presencia: los que se niegan a creer en el Hijo no pueden recibir al que desconocen. Por el contrario, a sus discípulos les dice Jesús:

109 La traducción «otro *como* Paráclito», posible en principio, no corresponde al estilo joánico ni al contexto, la rechazan la mayor parte de los comentaristas, así como la propuesta de G Johnston de traducir «Os dará el Espíritu de la verdad, como otro Paráclito»

110 Cristo es quien intercede por los santos, según dice también Rom 8, 34, Heb 7, 25 El caso de Rom 8, 26s, donde se dice que el Espíritu «solicita» (*entyg-khánō*) a Dios, es un caso único y debe entenderse en el sentido de Rom 8, 15

111 En Jn se dice con frecuencia de Jesús que está «con (*metá*) sus discípulos» 6, 3, 7, 33, 11, 54, 13, 33, 14, 9 30, 17, 12 26 La preposición *metá* + genitivo implica la idea de proteger o ayudar Según Mateo, Jesús es el «Enmanuel», que se traduce «Dios con nosotros» (Mt 1, 23, apelando a Is 7, 14), y el Resucitado declara a los discípulos «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20)

112 15, 26, 16, 13, 1 Jn 5, 6, cf 4, 6 Los textos de Qumrán dan este título al caudillo de las fuerzas del bien, opuesto al espíritu de la mentira cf 1QS 4, 23s

17 «Vosotros lo conocéis porque él permanece a vuestro lado y estará en vosotros».

Los verbos están en presente, excepto el último. Jesús parece decir a los discípulos que conocen ya al Espíritu, por el hecho de que permanece a su lado. ¿Cómo compaginar esto con la observación del evangelista en 7, 39: «No había todavía Espíritu, pues Jesús no había sido glorificado todavía»? ¿se habrá anticipado la situación pospascual de los creyentes en una constatación parecida a la que se refería a la incapacidad del «mundo» para recibir al Espíritu de la verdad? Es posible, ya que el anuncio en su conjunto comienza en el v. 15, que presupone la plena fe de los discípulos, y el contraste entre ellos y el «mundo» vuelve a parecer en la continuación del discurso de despedida. Sin embargo, el anuncio final del v. 17 «y estará en vosotros» está en futuro, relacionándose con el futuro del v. 16: «el Padre os dará». Por los verbos en presente, Jesús habla como cuando decía a los discípulos que le habían seguido durante su ministerio: «Ya ahora comenzáis a conocer al Padre y lo veis» (14, 7). En su persona, el Espíritu estaba «junto a ellos» y podían por tanto reconocerlo: «permanecía» en Jesús de Nazaret (1, 33), cuyas palabras eran «espíritu y vida» (6, 53). Pero el Espíritu no actuaba todavía en ellos. Ahora, «estará en vosotros»; este anuncio dice el cumplimiento de la profecía relativa a la alianza última: «Yo pondré mi Espíritu en vosotros»[113]. Después de la glorificación del Hijo, el Espíritu estará dentro de los creyentes, como un río de agua viva en cada uno de ellos[114].

Es conveniente indicar que el Espíritu es «dado» por el Padre: esto corresponde a la perspectiva fundamental del regreso de Jesús al Padre, que es «mayor» (14, 28). Lo mismo ocurrirá en 14, 26, en donde el Padre «envía» al Paráclito. Los verbos «dar» y «enviar» son los que emplea el evangelista a propósito de Jesús (cf. 3, 16 y, por ejemplo, 14, 24). Sim embargo, ni el verbo «venir» ni el verbo «amar» se le aplican al Espíritu. Las tres figuras que son Jesús, el Padre y el Espíritu coinciden en nuestro pasaje, pero no se puede hablar de una personalización de este último, que aparece más bien como una fuerza divina que anima a los creyentes. Volveremos sobre esta cuestión en nuestra visión de conjunto de los textos relativos al Paráclito.

113. Ez 36, 26s; 39, 29; Jl 3, 1s; Is 32, 15.
114. 7, 39. Por su parte, Pablo hace de la presencia del Espíritu en el corazón del creyente el signo del mundo nuevo.

Aquí nos gustaría subrayar la pertenencia de 14, 16-17 a la composición original del discurso. Las diversas formulaciones de una misma promesa fundamental pueden provenir ciertamente de varios *logia* independientes que correrían por la comunidad joánica y que se habrían reunido aquí, ya que Jn recoge la tradición de su Iglesia. Pero la opinión según la cual el anuncio del Paráclito reflejaría un dato menos antiguo y habría sido añadido más tarde al texto joánico es una opinión inaceptable, a no ser que se quiera ignorar el vínculo interno que une la promesa del Espíritu con la de las obras.

Un texto de Ageo[115] podría confirmar este vínculo. Después del destierro, el profeta exhorta a los repatriados a ponerse manos a la obra: hay que reconstruir el templo que habían destruido los invasores, para edificarle al Señor una casa digna de él. Por su boca, Yahvé promete que, en un breve plazo, él llenará de esplendor esa casa, cuya gloria final superará a la antigua; finalmente establecerá la paz en ese lugar. Un versículo dice:

> ¡Tened ánimo, pueblo entero!
> ¡A trabajar! Porque yo estoy con vosotros —oráculo del Señor—
> y mi Espíritu está en medio de vosotros.
> ¡No temáis! (Ag 2, 4-5).

En Jn, las obras prometidas a los creyentes consisten en la comunicación a todos los hombres de la salvación realizada por el Hijo. ¿No se puede vislumbrar una analogía entre la casa de Dios que se llenará de su gloria y la comunidad que se edificará gracias a Jesús, trabajando en sinergia con los discípulos? A la exhortación a trabajar acompaña en el profeta la seguridad tradicional: «Yo estoy con vosotros», pero también la de que el Espíritu de Dios «está en medio de vosotros». Después de hablarles de las obras que van a hacer, Jesús dice a los discípulos que el Padre les dará el Paráclito «para siempre». Este contacto tan sugestivo con Ageo podría sostenerse con otros elementos: por ejemplo, el contraste entre el desánimo del pueblo ante el templo en ruinas y la perspectiva del templo prometido y de la bendición divina que establece una nueva era.

La venida y la morada del Hijo y del Padre (14, 18-24)

El anuncio de otro Paráclito se basaba en el v. 16a en una petición de Jesús al Padre, el Dador, y después despliega su contenido particular. En el v. 18, el «yo» del Hijo se afirma con fuerza. El Maestro

115. J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, 468, ha puesto de relieve esta relación con Ageo.

que se va vuelve a tomar la palabra para hablar de sí: él mismo vendrá a sus discípulos y ellos vivirán de su vida, a imagen del vínculo que lo une al Padre:

> **18 «No os dejaré huérfanos; vengo a vosotros.**
> **19 Todavía un momento, y el mundo no me verá; pero vosotros veréis[116] que yo vivo y también vosotros viviréis.**
> **20 En aquel día vosotros conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros».**

El contenido del v. 18 se impone al de los otros dos versículos que, empezando cada uno de ellos con una indicación temporal, explicitan el fruto de la venida de Jesús a los creyentes.

¿Hay detrás de este texto una comunidad en la que algunos, seguros de poseer ya el Espíritu y de haber entrado en una nueva era, opinaban que había sido superado el papel de Jesús de Nazaret? Las epístolas joánicas atestiguan la crisis que dividía a la comunidad a este propósito, amenazando con comprometer el fundamento mismo de la fe cristiana[117]. Sin mencionar ninguna interpretación desviada ni tomar un acento polémico, el evangelista expone el papel supereminente del Hijo glorificado, a quien sigue estando subordinada la actividad del Espíritu.

La palabra «huérfanos»[118] evoca la marcha o mejor dicho la muerte del Maestro, pero los discípulos no se quedarán solos: «Vengo (vendré)[119] a vosotros», dice Jesús. No lo dice como cuando anunciaba que volvería para llevarlos a donde él está, a la casa del Padre (14, 3). Es verdad que esa frase indicaba ya al lector advertido una venida constante del Hijo a lo largo de los tiempos, pero ahora no se habla ya de otro lugar adonde llevar a los discípulos ni tampoco de un regreso

116. El griego *hymeîs dè theoreîté me, hóti egṑ zô̂ kaì hymeîs zḗsete* puede traducirse de otra manera: «me veréis *porque* yo vivo y vosotros viviréis» (A. Loisy). Nosotros preferimos dar a la conjunción *hóti* un sentido declarativo (no causal) como en 5, 42; 9, 8 (con J. Dupont y la TOB).

117. Han atendido especialmente a este aspecto B. Woll, *Johannine Christianity in Conflict* y C. von Wahlde, *The Johannine Commandments*.

118. Dicho de los discípulos de un rabino: cf. SB II, 562. El mismo empleo en relación con un maestro (Sócrates) en Platón, *Fedón*, 116a. Cf. W. Bauer, WB, 1181.

119. El presente *érkhomai* podría tener el sentido de un futuro próximo. Los ingleses pueden traducir: «I am coming».

(*re*venir) de Jesús; se afirma su venida en un sentido absoluto[120] y es una venida muy próxima: tendrá lugar en un breve plazo, concretamente «en aquel día». Esta expresión tradicional designa en el antiguo testamento el momento de una gran intervención divina y, en el nuevo, la parusía de Cristo[121]. Jesús se sirve de ella para evocar el día de su resurrección de entre los muertos. De hecho, Jn es el único evangelista que utiliza el verbo «venir» en los relatos de las apariciones pascuales (cf. 20, 19.24). Aquí Jesús anuncia: «Veréis que yo vivo», refiriéndose en primer lugar a estos encuentros y confirmando que la perspectiva es la de la victoria sobre la muerte. En cierto sentido puede decirse que Jn anticipa la parusía de Cristo al día de pascua; sin embargo, sólo los discípulos, y no el mundo, percibirán vivo a Jesús. A continuación se añade: «y vosotros también viviréis»: gracias a la venida de aquel que atravesó la muerte, los creyentes participarán de la comunión divina.

Las apariciones pascuales no son un término, sino el comienzo de una presencia duradera:

20 **«Conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros».**

Desde «aquel día», los discípulos conocerán de verdad quién era Jesús de Nazaret: el Hijo que es uno con el Padre, el Viviente por excelencia (cf. 5, 26), y descubrirán lo que significa para ellos creer en él.

El primer estiquio del v. 20 recuerda la inmanencia mutua de Jesús y del Padre que se afirmaba en 14, 10-11 como objeto de la fe. La revelación de la inmanencia mutua del Hijo y de los discípulos, anuncio nuevo en Jn, viene literalmente a continuación. El esquema de la exterioridad que, por la visión e incluso por el oído, sigue siendo el de los relatos de aparición, se ve sustituido ahora por el esquema de

120. En 14, 18 el verbo *érkhomai* no va precedido de *pálin* («de nuevo»), como en 14, 3. No equilibra el verbo «marcharse», como lo hace «volver»; cf. J. Calloud, 50.

121. *Parousía* se deriva del verbo *páreimi*, que significa unas veces «estar presente» (Jn 11, 28) y otras «haber llegado» (por ejemplo, Hech 10, 21). Sobre la «parusía» (o llegada) de Cristo (por ejemplo, Mt 24, 3; 1 Cor 15, 23; 1 Tes 3, 13; 1 Jn 2, 28), cf. A. Feuillet, SDB 6 (1960) 1334-1411 (sobre todo 1403-1411).

la interioridad, de la inhabitación[122]. Se suprime toda distancia, todo enfrentamiento: en la realidad personal del amor la dualidad se convierte en unión. A pesar de su carácter irrepresentable, la inmanencia mutua de los discípulos y del Hijo encontrará una explicitación en la imagen de la vid y los sarmientos del capítulo 15. También del Espíritu se había anunciado: «estará en vosotros» (14, 17). Esto plantea la cuestión de la relación de Jesús con el Espíritu. Pero la reciprocidad no vale más que para la relación del Hijo con el creyente.

21 «Quien tiene mis mandamientos y los guarda es el que me ama; y el que me ama será amado por mi Padre y yo también lo amaré y me manifestaré a él». 22 Judas, no el Iscariote, le dice: «Señor, ¿cómo es que tienes que manifestarte a nosotros y no al mundo?». 23 Jesús respondió y le dijo: «Si uno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará y vendremos a él y estableceremos una morada junto a él. 24 El que no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que oís no es mía, sino del Padre que me ha enviado».

Este pasaje, hacia el que tiende el discurso, clarifica el anuncio de la venida pascual. El «vosotros» deja lugar en todo el párrafo a los giros en tercera persona: «aquel que...», «si uno...», «...a él». De aquí se sigue que cualquier hombre, si quiere, puede hacerse discípulo del Hijo y participar de su vida. Se borra el aspecto puntual que podía tener la expresión «aquel día»: el encuentro con el Viviente se le promete a todo el que ama. De la pareja de términos recurrente «amar/guardar» se destaca el verbo «amar», cuyo sujeto es primero el Padre y luego el Hijo. No se recoge ya el verbo «conocer», utilizado en el v. 20, tan cargado semíticamente de una resonancia cordial, sino que se pone todo el acento en la relación de amor que une no solamente al discípulo con el Hijo, sino también al Padre y al Hijo con el discípulo.

¿Quién lleva la iniciativa en el amor? No ya el creyente —como si, por su fidelidad, provocase en Dios un amor que no tuviera hasta entonces—, sino el Padre. Dios lleva a su cumplimiento el amor que fue él el primero en manifestar a los hombres entregándoles al Hijo único para que tuvieran la vida (3, 16), un amor del que ellos son el

122. Cf. nuestra obra *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca [5]1992, 309-310.

término desde la creación del mundo. El Padre entra en un diálogo de amor con el discípulo que, por la fe, se ha hecho una sola cosa con el Hijo.

Ordinariamente en Jn, el amor divino a los hombres se indica en tiempo pasado, como el origen de su vida nueva; aquí el empleo del futuro hace vislumbrar una comunicación de sí mismo que afecta sin duda a la profundidad de la comunión concedida al creyente. Lo confirma Jesús cuando dice: «Yo me manifestaré a él». ¿De qué manera?

La pregunta de Judas[123] —«¿cómo es que tienes que manifestarte a nosotros y no al mundo?»— es la que el evangelista, con cierta ironía, atribuye a su lector «implícito». La pregunta expresa la concepción judía de la manifestación universal y gloriosa que caracterizará al triunfo del Mesías o de Dios. Pero también se suscitaba esta pregunta en la comunidad cristiana primitiva por parte de sus adversarios: ¿por qué se había limitado a los apóstoles la experiencia de pascua?[124]. Judas parece ignorar la promesa de las obras mayores por la que Jesús confió a los suyos una misión en el mundo que es la suya misma; no ha comprendido que el tiempo de la Iglesia es necesario para que los hombres den al Señor una respuesta libre (cf. 7, 4), acogiendo su mensaje. La cuestión que se plantea tiene sobre todo la función de subrayar que la manifestación de Jesús a los suyos no es la venida tradicionalmente esperada para el final de los tiempos, sino que es de orden espiritual: se realiza en el presente de la fe[125] y consiste en una comunión perfecta. En oposición al triunfo maravilloso de la parusía, algunos califican de mística esta venida a la que se refiere la escatología «presente» que caracteriza el mensaje del cuarto evangelio. Jn honra al Hijo (cf. 5, 23) afirmando que el objetivo de su misión —la «vida» participada por los creyentes— se realiza desde el momento en que fue alzado de la tierra.

123. En griego *Ioúdas*, distinguido cuidadosamente del Iscariote; es uno de los doce, hijo de Santiago (Lc 6, 16), llamado Tadeo o Lebeo (Mt 10, 3 par).

124. Cf. Hech 10, 40s: «Dios le ha concedido manifestar su presencia, no ya al pueblo en general, sino a unos testigos nombrados de antemano por Dios...». Cf. Orígenes, *Contra Celsum* II, 63-67 (SC 132, 431-445) y el apócrifo *Evangelio de Pedro*, 38-42.

125. *Erkhomai prós* (14, 18.23) se encuentra, pero en una negación, en 6, 17: «Jesús no había venido aún a ellos». ¿No evoca nuestro pasaje, en su realización efectiva, el relato joánico de Jesús acercándose a los discípulos desamparados en el lago (6, 16-21)? Este relato anticipaba la experiencia pascual: Jesús viene a los que se creían privados de su presencia después de que él se había retirado solo a la montaña; lo ven en medio de la noche, como vencedor del abismo, y después de reconocerlo llegan inmediatamente a tierra firme, adonde querían llegar.

En su respuesta, Jesús no recoge el término «manifestarse», pero insiste todavía en la «venida», iluminándola con dos afirmaciones nuevas: con él vendrá el Padre —«Yo y el Padre somos una sola cosa», decía en 10, 30— y esta venida consistirá en una «morada» permanente. Para el lector familiarizado con la Escritura, la palabra «morada»[126] tiene una extraordinaria fuerza de evocación, en relación con la tradición del templo y con la espera escatológica de los profetas. Cuando Salomón celebraba la dedicación del primer santuario, exclamó:

> Pero ¿acaso puede habitar Dios en la tierra?
> Si el universo en toda su inmensidad no te puede contener,
> ¡cuánto menos este templo construido por mí! (1 Re 8, 27).

Sin embargo, en la tradición secular de Israel, el lugar santo no era más que la figura que anunciaba la morada de Dios en medio de su pueblo, que se realizaría algún día:

> Haré con ellos una alianza de paz, una alianza eterna...
> y pondré mi morada por encima de ellos.
> Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo,
> cuando mi santuario esté en medio de ellos para siempre (Ez 37, 26-28).
>
> Yo vengo para morar en medio de ti (Zac 2, 14).

El Logos hecho carne se presentó como aquel en quien se encontrarían el cielo y la tierra (1, 51) y como el templo escatológico en su cuerpo resucitado (2, 20). Ahora es el creyente el que, por su unidad con el Hijo, se convierte en morada de Dios.

De esta manera se invierte el movimiento, esbozado en 14, 2-3, de los discípulos llevados por Jesús hacia el Padre: es el Padre el que viene ahora al discípulo fiel. Queda superada la separación entre el hombre y Dios, y la búsqueda del Padre, tema esencial del discurso desde el exordio (13, 33), se ve colmada por el Padre mismo.

Jesús respondió sólo de manera indirecta a la pregunta de Judas sobre el porqué de su no-manifestación al mundo. El v. 24 puede leerse como la respuesta directa. Aquel que, rechazando la palabra del Enviado, rechaza la palabra misma del Padre queda excluido de toda comunicación ulterior. La Sabiduría decía de los incrédulos: «Ignoran los secretos de Dios» (Sab 2, 22). La comunidad y el «mundo»

126. El término *moné* (derivado del verbo *ménein*) actualiza en el tiempo pascual las *monaí* que Cristo glorificado va a prepararles en la casa del Padre (14, 2).

se distinguen por la presencia o la ausencia del amor, es decir, de la comunión de vida con el Padre y el Hijo. Sin embargo, no se trata de una separación estanca, como si las cosas se hubieran ya decidido para siempre. Según la perspectiva del discurso, que es una perspectiva pospascual y sin límites de tiempo, la acogida o el rechazo de la palabra («el que guarda...»; «el que no guarda...» : v. 23-24) implican una predicación que prosigue, por la voz de los discípulos unidos a Jesús. Como anunciaban las obras mayores y como va a señalar el capítulo 17, la palabra seguirá proponiéndose continuamente de nuevo al mundo para suscitar la vida en él.

La frase-estribillo (v. 15) se repite tres veces en unos pocos versículos (cf. 14, 21a.23b.24). Su insistencia y la transición de «mandamientos» a *lógos* demuestran que la venida prometida se convierte en presencia interior y permanente en la apropiación por parte del discípulo de las palabras de Jesús, que son las del Padre: ¿acaso la palabra viva no es comunicación de sí mismo por parte del que la dice? El párrafo siguiente confirma esta lectura.

El Paráclito y las palabras de Jesús (14, 25-26)

La promesa de las obras y la promesa de la presencia divina iban ligadas a la condición de la fe, expresada en los v. 23.24 por «guardar mi palabra». El anuncio que sigue[127] se refiere a la inteligencia de esta palabra por parte de los creyentes a lo largo de los tiempos. Gracias al Paráclito enviado por el Padre (cf. 14, 16) es como los discípulos podrán penetrar su sentido y apropiárselo existencialmente:

25 «Estas palabras os las he dicho mientras permanecía junto a vosotros.
26 Pero el Paráclito, el Espíritu santo que enviará el Padre en mi nombre, es el que (*ekeînos*) os lo enseñará todo;
sí, él os hará recordar todo lo que yo os he dicho».

127. Según algunos, el v. 25 introduce la parte final del discurso. «Os he dicho estas cosas» (en perfecto) haría juego con la expresión análoga del v. 29. Una vez más resulta bien logrado el encuadramiento del texto. Pero es evidente que el segundo párrafo sobre el Paráclito pertenece a la serie de promesas para el tiempo pospascual. Además, se relaciona estrechamente por su tema con la «condición» puesta al amor y a la permanencia del Padre: guardar la palabra de Jesús.

Después del tiempo fundador, el de la revelación de Jesús de Nazaret, viene el tiempo de la *misma* revelación por el Paráclito, que es su manifestación plena. Concluyó el ministerio en la tierra (v. 25), pero, gracias al Paráclito, para los discípulos las palabras de Jesús se esclarecerán más todavía que cuando éstas se pronunciaron por primera vez. Estos dos versículos son una clave para leer el cuarto evangelio, escrito según la comprensión profunda del misterio del Hijo que el evangelista sabe que ha recibido del Espíritu.

El giro inicial del v. 25: «Estas palabras os las he dicho » (*taûta lelálēka*)[128], es muy parecido al giro: «Esto Jesús lo proclamó» (*taûta elálēsen*) que ponía un sello al relato de la vida pública y que iba seguido, en un contexto de incredulidad, por la indicación: «y, marchándose, se ocultó de ellos» (12, 36). Aquí, después de recordar —en pasado— su convivencia en la tierra, la fórmula va seguida, al revés, por la manifestación del mensaje, que será obra del Paráclito. El v. 26 culmina con «todo lo que yo os he dicho»: el exordio y el final del anuncio ponen de manifiesto el hecho de las palabras de Jesús de Nazaret, de manera que la actividad confiada al Paráclito queda circunscrita por este hecho.

La función iluminadora del Paráclito, del Espíritu santo[129], se basa en su envío por el Padre en nombre de Jesús. Este envío se indica con el mismo verbo (*pémpein*) que para el Hijo en el v. 24. Habiendo venido en nombre del Padre, Jesús no habló «por sí mismo» (cf. 14, 10.24), sino según la enseñanza recibida del Padre; a su vez, el Paráclito no transmite una doctrina que le sea propia, sino la que oye de Jesús; el último texto sobre el Paráclito recogerá este tema (16, 13). No hay emulación alguna entre el Espíritu y Jesús, sino una sinergia parecida a la que une al Hijo con el Padre en la obra de la revelación.

Hay dos verbos que indican la función que se asigna al Paráclito: enseñar y hacer que se recuerde. El *kaí* («y») que los une es explicativo[130]: la enseñanza del Espíritu consistirá en reavivar en los discípulos el recuerdo de las palabras de Jesús. En la Biblia, el verbo «enseñar» (*didáskein*) tiene el sentido de interpretar auténticamente la

128 *Lelalēka*, de *laleîn*, remite a *lógos* de 14, 23 24 y da sentido a *taûta*, que debe ser traducido, no por el vulgar «estas cosas», sino por «estas palabras» Este giro, que corresponde a Ezequiel «Yo, el Señor, lo he dicho» (Ez 5, 13 15 17, 6, 10, 17, 21 24), es corriente en los discursos de despedida Jn 15, 11, 16, 1 4 25 33

129 *To pneûma tò hágion* se encuentra, pero sin artículo en 1, 33, 20, 22 (cf Lc 3, 22) Cf también Mc 3, 29, Mt 12, 32 En Jn 14, 26, el Paráclito se encuentra identificado así con el Espíritu santo conocido del cristianismo primitivo Obsérvese, después del neutro *pneûma tó hágion*, el masculino *ekeînos* («aquel»), que sugiere una personalización

130 Cf W Bauer, 797.

Escritura e incluso, en Qumrán, el de actualizarla para el presente y para el futuro[131]. El cuarto evangelio conserva este sentido fundamental: comunicar una verdad desde arriba con la autoridad requerida; lo que le caracteriza ahora es que el Paráclito introducirá al creyente en la verdad entera (16, 13). Por otra parte, Jesús había evocado el anuncio escatológico: «Todos serán enseñados por Dios»[132]. Lo que los profetas decían de la ley —en la nueva alianza no se propondrá ya desde fuera, sino que se captará por dentro gracias al Espíritu— se realiza con la revelación del Hijo. El Espíritu santo «os enseñará todo lo que yo os he dicho»: el acento recae en la totalidad de lo que Jesús había comunicado a los hombres en nombre del Padre.

El Paráclito enseñará esta revelación desde dentro de las conciencias, como indica la precisión «os hará recordar». *Hypomimnēskein* es uno de los muchos términos derivados de la raíz *men* que se utilizan en el nuevo testamento[133]. En el lenguaje bíblico, «recordar» implica no solamente el recuerdo de un hecho anterior, sino una toma de conciencia de su significado; así, por ejemplo, cuando Jesús invita a los discípulos a recordar su gesto sobre los panes[134]. El tema de la memoria[135] lo ha tomado Jn del antiguo testamento. En particular, se ha podido decir que el Deuteronomio es en su totalidad una teología de la memoria[136]. Allí se trataba de una gesta divina —las hazañas del éxodo, la alianza—, aquí se trata de la revelación del Hijo.

Al hacer que los discípulos recuerden las palabras de Jesús, el Espíritu no se limita por tanto a colmar las lagunas de una memoria quebradiza; hace que se comprenda el sentido que estaba oculto hasta entonces y permite interpretarlo en profundidad, a la luz de la pascua. El evangelista ha señalado por dos veces en sus relatos la experiencia de una memoria que se despierta y se ilumina. Después de la frase de Jesús: «Destruid este santuario y en tres días lo volveré a levantar», comenta:

131 En Qumrán, por el Maestro de justicia Sobre esto, cf O Betz, *Der Paraklet*, Leiden 1963, 132 En Jn, *didáskein* se refiere al Padre en 6, 45 (cf II, 122), 7, 16s, 8, 28, a Jesús en 6, 59, 7, 14 28, 8, 2 20, 18, 19s

132 6, 45, este texto cita a Is 54, 13, pero supone el conocimiento de Jer 31, 33s Cf II, 122

133 El vocabulario de la «memoria» está muy extendido en el nuevo testamento Señalemos solamente las formas *mimnēskomai* (24 veces), *anamimnēskō* (6 veces), *hypomimnēskō* (7 veces), *mneian poieîn* (4 veces), *mnēmoneuō* (21 veces)

134 Mt 16, 9 = Mc 8, 18s

135 Estudios sobre la memoria O Michel, TWNT 4 (1942) 678-687, W Schottroff, *Gedenken im Alten Orient und im AT*, Neukirchen 1964, y, en resumen, nuestro *La fraccion del pan*, Madrid 1983, 139-156

136 O Michel, 679, cita en su apoyo Dt 5, 15, 7, 18, 8, 2 18, 9, 7, 15, 15, 16, 3.12, 24, 18.20 22, 32, 7 Cf también E Franck, *Revelation Thought*, 50

Pero él hablaba del santuario que es su cuerpo. Así pues, cuando fue resucitado de entre los muertos, sus discípulos se acordaron de que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que había dicho Jesús (Jn 2, 21-22).

Después de entrar en Jerusalén montado en un asno, cuando la gente sale a su encuentro, Jn indica:

Esto, sus discípulos no lo comprendieron al principio; pero cuando Jesús fue glorificado, entonces se acordaron de que esto se había escrito de él y de que esto se había hecho para él (Jn 12, 16)[137].

En ambos textos la comprensión por parte de los discípulos presupone el acontecimiento pascual y la Escritura interviene como un factor decisivo en el «recuerdo». En Jn 14, la inteligencia de la palabra resulta que es obra del Paráclito que el Padre dio a los creyentes cuando Jesús regresó a su gloria; no se menciona el testimonio de la Escritura. Sin embargo, el «Espíritu santo» es una designación veterotestamentaria del Espíritu de Dios, que es el único que conoce las cosas de Dios y que inspiraba a los profetas[138]. Pues bien, éstos hablaban de Jesús (Jn 5, 46). El papel interpretativo del Espíritu, totalmente en relación con el mensaje del Hijo, hace de la comunidad el lugar en donde se recibe siempre de nuevo su revelación y se actualiza de forma creativa en la existencia de los creyentes. Esto significa que la palabra de Jesús permanecerá viva a lo largo de los siglos.

Todas las promesas de Jesús en este discurso se dirigen a la comunidad entera y no solamente a sus ministros. La alternativa que a veces se ha planteado a este propósito no puede valer para el cuarto evangelio, en donde los discípulos representan, especialmente en el discurso de despedida, a todos los creyentes venideros[139]. La primera carta de Jn lo confirma cuando dice a propósito del Espíritu santo:

Vosotros poseéis la unción (*khrîsma*) recibida del Santo, y tenéis todos el conocimiento.
La unción que habéis recibido de él permanece en vosotros, y no tenéis necesidad de que se os enseñe: su unción os instruye sobre todo (1 Jn 2, 20.27).

137. El único texto que puede compararse con éstos en los sinópticos se encuentra en Lc 24, 6-8: las mujeres que vuelven al sepulcro «recordaron» las palabras de Jesús sobre su pascua.

138. Cf. Sal 51, 13; Is 63, 10s. Núm 11, 25; 2 Crón 20, 14; 2 Sam 23, 2; Is 61, 1; Ez 2, 2-7; 11, 15; Miq 3, 8...

139. Con R. Schnackenburg, III, 116 y el conjunto de los exegetas.

Todos los que creen en Jesús han recibido el *khrîsma*[140] y son enseñados directamente sobre todo por el Espíritu que el Padre envía en nombre de Jesús.

FINAL

(14, 27-31)

En el desarrollo que va del v. 12 al v. 26 se ha dicho ya todo sobre el porvenir de la comunidad. Después de haber anunciado las obras mayores, Jesús ha revelado a los discípulos la presencia que transfigura su condición en el mundo si ellos guardan su palabra. Al terminar el discurso, Jesús vuelve al momento presente, el de la separación. Les deja a los discípulos el don de su paz (v. 27), recapitula lo esencial de lo que ha anunciado (v. 28-29) e interpreta su muerte inminente (v. 30-31).

Os dejo la paz (14, 27)

Al despedirse de los suyos, Jesús les da su paz:

> 27 **«Os dejo la paz; es mi paz la que yo os doy; no es a la manera del mundo como yo os la doy.**
> **¡Que vuestro corazón no se turbe ni se espante!».**

«¡Paz!» (en hebreo, *shalom*), el saludo habitual entre los semitas[141], no es una fórmula banal, ya que este término encierra una gran densidad, sobre todo en la tradición judía. No significa solamente la ausencia de conflictos o la tranquilidad del alma, sino también la salud, la prosperidad, la dicha en plenitud[142].

¿Qué sentido tiene esta palabra pronunciada por Jesús? Al dejar a sus discípulos, Jesús no les desea solamente la paz, sino que se la da,

140. En el cristiano, ungido en su baustismo, permanece el «óleo de la unción» (*khrîsma*), es decir, la palabra de Dios recibida de Cristo bajo la acción del Espíriu, o también el mismo Espíritu santo. Cf. VTB, 809-812.

141. Incluso en su correspondencia: Rom 15, 33; Ef 6, 23; 1 Tes 5, 13; 2 Tes 3, 11; 1 Pe 5, 14; 3 Jn 15.

142. Cf. los diccionarios bíblicos, por ejemplo, VTB, 582-586.

como una herencia: «Os dejo[143] la paz». E insiste: «Es mi paz la que yo os doy». El Hijo dispone de la paz que, según la Biblia, sólo Dios puede conceder. Prometida a Israel, caracteriza a los tiempos mesiánicos: «Entonces florecerá la justicia y una paz grande hasta el final de las lunas» (Sal 72, 7); y el Mesías llevará por nombre «el príncipe de la paz»[144]. La alianza escatológica es una «alianza de paz»: «Haré que fluya sobre Jerusalén la paz como un río»[145]. El nuevo testamento por entero se muestra heredero de esta tradición para subrayar la reconciliación del pueblo con Dios[146]. Jn manifiesta, más aún que los evangelios sinópticos, que Jesús es el mediador de la paz: en este sentido es como el Hijo dice que es «suya». Esta frase anticipa el don del Resucitado el día de pascua (20, 19.21.26); se la repetirá en 16, 33 en un contexto análogo. Los verbos están en presente, subrayando la realidad actual y la duración indefinida del don.

La negación «no es a la manera del mundo como yo os la doy» mantiene el contraste que subrayaba antes la distinción entre los discípulos y el «mundo» (14, 17.19.22); evoca al mismo tiempo la paz ilusoria que denunciaban los profetas, oponiéndola a la que viene de Dios[147] y que Jesús, según Mt 10, 34 par, se negó a traer a la tierra.

La consecuencia del don de la paz es que tiene que desaparecer en ellos toda turbación, no sólo ante la separación inminente, sino ante la tarea que aguarda a los discípulos, convertidos en portadores de la obra del Hijo en medio del mundo. Al final del v. 27 vuelve la exhortación de 14, 1, lo mismo que en el salmo 42-43 se repetía el estribillo en que pudo inspirarse el evangelista. Allí Jesús precavía a los discípulos contra el escándalo de la muerte, del fracaso aparente, y les incitaba a tener plena confianza en Dios y en él mismo; aquí exorciza además el miedo[148]. Este recuerdo de la condición humana sugiere que la paz interior profunda que se le da al creyente es el fruto de la victoria de Cristo sobre la muerte.

Finalmente, es posible que, en la herencia de la paz, Jesús incluya también las promesas precedentes, retomando un término que tenía

143. ¿Se trata de una relación intencional? Al verbo *aphíēmi* de 14, 18 («no os dejaré huérfanos») corresponde el verbo *aphíēmi* de 14, 27: «os dejo la paz».

144. Is 9, 5s (y Miq 5, 4; Zac 9, 10; cf. 1 Crón 22, 9s).

145. Is 66, 12. Para la «alianza de paz», cf. Núm 25, 12; Jer 33, 9; Ez 34, 25; 37, 26...

146. Los textos son numerosos. Por ejemplo, Hech 10, 36; Rom 5, 1; Ef 2, 14-17; Col 1, 20.

147. Jer 6, 14; 23, 17; Ez 13, 16.

148. Moisés decía a Josué: «No temas, no te asustes» (Dt 31, 8), con el mismo verbo *deiliáō*.

para sus oyentes una resonancia escatológica. En este sentido, el v. 27 es una especie de transición entre los anuncios sobre la existencia pospascual de los discípulos y el final del discurso en sentido estricto.

«El Padre es mayor que yo» (14, 28-31)

Antes de dar la señal de partida para Getsemaní, Jesús recapitula lo que había anunciado a los discípulos; a continuación, manifiesta la importancia y la finalidad de su pasión:

28 «¿Habéis oído lo que os he dicho:
'Yo me voy y vengo a vosotros'?
Si me amaseis, os alegraríais de que me vaya al Padre,
porque el Padre es mayor que yo.
29 Ahora os he hablado antes de que esto suceda,
para que en el momento en que esto suceda creáis.
30 No hablaré ya con vosotros, porque el Príncipe del mundo
viene. No tiene ningún poder sobre mí.
31 ¡Más aún! Para que el mundo reconozca que amo al Padre
actuando como el Padre me ha mandado,
¡levantaos! ¡salgamos de aquí!».

Bajo la forma de una pregunta acuciante: «¿Habéis oído (bien)?»[149] se recuerda el contenido esencial del coloquio de la despedida: «Yo me voy y vengo a vosotros» Se recogen y se conciertan el verbo del anuncio inicial (*hypágō*: 13, 33) y el que indicaba la venida ulterior de Jesús a los suyos (*érkhomai prós*: 14, 18). Los dos anuncios que constituían la base del discurso no forman ahora más que uno: la marcha y la nueva venida son los dos polos de un *mismo* acontecimiento. A continuación se explicita, como si se tratara de una evidencia, un dato capital, que seguía estando implícito en este anuncio tan denso: es al Padre a quien regresa Jesús:

149. Aunque numerosas traducciones leen una afirmación: «Habéis oído...», el contexto aconseja leer más bien una interrogación. El griego deja abierta esta posibilidad.

«Si me amaseis, os alegraríais de que me vaya al Padre...».

La paz que acaba de darse debería traducirse por tanto en gozo, *si es que de verdad los discípulos aman a Jesús.* Gozo por los bienes que recibirán según las promesas que el Hijo había relacionado con su paso pascual; en este sentido, el gozo mencionado es el de la salvación plena que Dios da. El Precursor se había alegrado al oír la voz del Esposo (3, 29) y Abrahán al ver cómo llegaba el día del Mesías (8, 56). ¡Cuánto más tendrán que alegrarse los discípulos al ver que Jesús, después de cumplir con su misión, va a ser glorificado! Gozo además con él, porque vuelve al Padre, al «Dios de su alegría» (Sal 43, 4).

El texto podría detenerse aquí con la motivación «de que me vaya al Padre». La explicación que se añade de propina puede parecer extraña:

«porque el Padre es mayor que yo».

Durante las controversias doctrinales del siglo IV sobre la relación entre el Padre y el Hijo, esta frase, sacada de su contexto, fue comprendida por los arrianos en el sentido de una subordinación: el Hijo no es uno con el Padre desde toda la eternidad, sino la primera de las criaturas, un Dios intermedio. Los Padres de la Iglesia combatieron con fuerza esta interpretación y justificaron la afirmación de 14, 28 por medio de dos criterios que no tienen nada que ver con la exégesis. Según unos[150], el Hijo, consustancial con el Padre, es menor por el hecho de que ha sido «engendrado» por el Padre; esta explicación apela a la reflexión dogmática, posterior al tiempo de Jn, sobre las relaciones intratrinitarias. Según otros[151], el Hijo es menor que el Padre debido a la naturaleza humana que «asumió»: el que habla en este texto es Jesús de Nazaret que, en cuanto hombre, es inferior al Padre. Esta explicación recurre a la doctrina de las dos naturalezas, divina y

150. Orígenes, Tertuliano, Atanasio, Basilio, Crisóstomo; cf. M. J. Lagrange, 395.

151. Cirilo de Alejandría, PG 74, 316s; *De Incarnatione*, SC 97, 250s; Ambrosio, Agustín.

humana, de Cristo; posterior también a Jn, esta doctrina guarda relación con ciertas nociones filosóficas extrañas a su pensamiento.

Conviene más bien quedarse en presencia de ese ser paradójico que es el Logos venido de arriba. Por una parte, Jesús proclama su unidad con el Padre —«somos una sola cosa» (10, 30)— y su inmanencia mutua con él. Por otra, se sitúa como el Enviado que lo recibe todo del Padre, sus palabras y sus obras, su enseñanza y sus mandatos. Sin embargo, estos dos aspectos no se oponen en la presentación joánica. El esquema semítico de la relación enviante/enviado, que subyace al segundo aspecto como una estructura fundamental de pensamiento, es absolutizado por Jn en la transparencia perfecta de Jesús respecto al obrar del Padre; esta transparencia se basa en definitiva en su unidad intrínseca con el Padre. Estos dos aspectos podrían compararse muy bien con las dos caras de una misma moneda. Lo cierto es que el envío o la misión suponen una dependencia; Jesús lo decía a propósito de sí mismo y de sus discípulos: «El enviado no es mayor que el que lo envía»[152].

¿Hay que deducir de esto que nuestro texto se refiere, al estilo de Jn, al estatuto del Enviado? En realidad, la frase se refiere al «Padre mayor» y no inmediatamente al estatuto del Hijo. Si la leemos a la luz de todo el evangelio, la cosa es clara. Jn sostiene siempre la prioridad soberana del Padre, por ejemplo, en la respuesta de Jesús a los que lo acusaban de hacerse igual a Dios[153]. ¿Y qué es lo que pretende todo el ministerio de Jesús, sino dar a conocer al Padre (cf. 1, 18), glorificarlo? La iniciativa de comunicar a los hombres la vida eterna viene radicalmente del amor del Padre (3, 16) y fundamenta sin cesar el obrar de aquel que «trabaja siempre» (5, 17). Origen de todo lo que posee el Hijo y origen de la obra que salva al mundo, el Padre está igualmente al final del itinerario de Jesús y del itinerario de los creyentes. La mención del Padre «mayor» pone de manifiesto la perspectiva fundamental del discurso: el encuentro de los discípulos con Dios. No hay que perder de vista que esta palabra tiene la función de dar fundamento a su alegría. Las explicaciones doctrinales de los santos Padres e incluso la que sitúa a Jesús como «enviado» no dan cuenta de este vínculo literario. El motivo de gozo para los discípulos es, en definitiva, que tienen el camino definitivamente abierto hacia Dios mismo, a través de Jesús. Viniendo después de la afirmación «vuelvo al Padre», la palabra del v. 28c sugiere una subida, el paso

152. Cf. 13, 16 y P. Borgen, que cita a *Mid. R.* sobre Gén 32, 27; Cf. R. E. Brown, 905s.

153. Cf. II, 34-64 (sobre Jn 5, 18.19-47) y sobre todo cf. 10, 29.

hacia un más allá que está sobre la tierra, no localizable, en un movimiento de abajo arriba[154].

La comparación entre el Padre y Jesús presupone, por otra parte, dos órdenes comparables de realidad. Es su audacia la que debería impresionar al lector, más aún que la tensión dogmática con la «igualdad» del Hijo con el Padre[155].

Se acerca el momento de la partida; por eso Jesús recuerda la función de sus propias palabras: positivamente, son el fundamento de la fe de los discípulos, pero de momento tienen que dejar de ser percibidas por sus oídos:

29 «Ahora os he hablado antes de que esto suceda,
para que en el momento en que esto suceda creáis.
30 No hablaré ya mucho con vosotros,
porque el Príncipe del mundo viene».

Jesús señala cuál es el alcance del anuncio que acaba de hacer de su vuelta al Padre. No es que se trate de un argumento apologético, como si el acontecimiento que van a constatar fuera a conferir autoridad al profeta que lo ha predicho[156]. Las palabras proféticas de Jesús no tienen necesidad de justificarse por su cumplimiento. Pero era importante anunciar lo que iba a ocurrir; si no, la pasión les parecería a los discípulos lo que le parece al mundo: una ruptura trágica y la desautorización de Dios. Gracias a las palabras de Jesús (recordadas e interpretadas por el Paráclito), ellos sabrán comprender el acontecimiento. Creer consiste precisamente en reconocer en el Crucificado al Viviente, uno con el Padre y fuente de vida para los suyos (cf. 19, 35).

154. J. Calloud-F. Genuyt, *Le discours d'adieu, Jean 13-17,* L'Arbresle 1985, 51. El comparativo «mayor» (cf. 1, 50; 4, 12; 5, 20; 8, 53; 14, 12) expresa el exceso del don de Dios mediatizado por el Hijo: R. Schnackenburg, III, 119. W. Loader, *The Christology of the Fourth Gospel,* Frankfurt 1989, ordena su estudio hacia el acontecimiento «mayor» que se anunciaba ya en 1, 50; cf. p. 126-133 (y *passim*).

155. Sobre este pasaje, léase C. K. Barrett, *The Father is greater than I,* en *FS R. Schnackenburg*, Freiburg i. Br. 1974, 144-159.

156. Uno de los criterios de autenticidad de una profecía es su realización; cf. Dt 18, 22; Jer 28, 9. Aunque así ocurriera, se exige otro criterio: la fidelidad al Dios único: cf. Dt 13, 2-6.

Y ahora comienza el tiempo del silencio: Jesús no tratará ya mucho[157] de viva voz con los que le han seguido hasta entonces. En adelante la palabra cederá su sitio a la acción, o mejor dicho a la pasión. El que viene es ciertamente Judas (Mc 14, 42; Jn 18, 3), pero el texto habla del «Príncipe del mundo»[158], que se sirve de Judas como instrumento (13, 37). En efecto, según Jn, la pasión se presenta como el enfrentamiento de Jesús contra esta figura misteriosa en la que se concentra el rechazo del amor[159].

«No tiene ningún poder sobre mí. 31 **¡Más aún! para que el mundo reconozca que amo al Padre actuando como el Padre me ha mandado, ¡levantaos! ¡salgamos de aquí!**

Ante el reto de Satanás, Jesús no constata simplemente, como en Lucas: «Es la hora del poder de las tinieblas» (Lc 22, 53); proclama que el Adversario no tiene sobre él ningún poder[160]. ¿Por qué? Las respuestas de los críticos son diversas: el Príncipe del mundo no puede nada contra Jesús sin permiso del Padre (19, 11), Jesús no tiene pecado (8, 46), Jesús no es de este mundo (8, 23; 17, 16). En realidad lo que se afirma es la actitud soberana de Cristo en el relato de la pasión: el Hijo da su vida libremente, como lo decía él mismo en el discurso sobre el buen Pastor:

> He aquí por qué el Padre me ama: porque yo pongo mi propia vida...
> Nadie me la quita, sino que la pongo yo mismo...
> tal es el mandato que he recibido de mi Padre (10, 17-18).

Atacando a Jesús, el Adversario se opone de hecho al mismo Padre y a su designio de gracia y salvación. Por eso Jesús subraya aquí su fidelidad absoluta, revelando el secreto de su pasión: no se expresa ya con el encogimiento de la oración que nos refiere Marcos: «No lo

157. Uno espera más bien escuchar aquí que Jesús no dijo ya nada a los discípulos, como pensó la tradición textual siriaca, que omite la palabra *pollá*. Quizás esta palabra se añadió para justificar la presencia de los capítulos 15-17.

158. Excepcionalmente el texto dice «Príncipe *del* mundo», y no «Príncipe de *este* mundo», como en 12, 31; 16, 11.

159. Cf. II, 377-378. En 12, 31 se presenta al Príncipe como ya vencido. Aquí está todavía en acción, amenazando.

160. La expresión *ékhein tì én tíni*» (literalmente, «tener algo en alguien») existe en la literatura griega (WB, 674, I, 7) y en la tradición rabínica (SB II, 563). Cf. Jn 3, 15; 5, 39; 19, 11; 20, 31.

que yo quiero, sino lo que (quieres) tú» (Mc 14, 36 par); le basta con hacerse eco de la constante fidelidad en que ha vivido durante su ministerio[161], inscrita en la relación que ha establecido entre «amar» y «guardar los mandamientos (14, 15.21). El amor y la obediencia, unidos aquí por un *kaí* epexegético[162], son las dos caras de su actitud; aquí, por primera y única vez, se dice que Jesús ama al Padre, como para subrayar que su comportamiento es la expresión misma de su amor.

Si el Hijo se somete al ataque del Adversario, es para manifestar al mundo su vinculación con el Padre: percibir esta vinculación es tener la vida eterna. El v. 30 anunciaba la supresión de la comunicación verbal, como si el Príncipe de este mundo hubiera acabado con ella. Pero ahora ocupa su sitio la cruz: la cruz es la revelación en acto. La negación anterior preparaba la explosión de esta afirmación. Recordamos las palabras de Jesús a los judíos:

> Cuando hayáis elevado al Hijo del hombre,
> entonces comprenderéis que yo (lo) soy...
> *Aquel que me ha enviado está conmigo;*
> no me ha dejado solo,
> porque hago siempre lo que le agrada (8, 28-29).

El v. 31 presenta algunas dificultades y tiene diversas traducciones. Según la mayor parte de los críticos, *allá*, la palabra inicial, significa una oposición con la frase precedente. La conjunción *hína* podría asemejarse a un imperativo, como en 13, 18; las órdenes: «¡Levantaos! ¡salgamos de aquí!» serían la conclusión de la reflexión anterior. De ahí la traducción siguiente:

> Sobre mí él no tiene ningún poder; al contrario (*allá*), que (*hína*) el mundo reconozca que amo al Padre actuando tal como el Padre me lo ha ordenado: ¡levantaos! ¡salgamos de aquí!

Puede justificarse esta interpretación[163]; pero, al ligar estrechamente las dos frases relativas al Adversario, parece demasiado sutil: ¿dónde está entonces la oposición que indicaría el *allá*?

A nuestro juicio, *allá* no tiene un sentido adversativo, sino el de una insistencia en la relación con el Adversario; Jesús indica con cierta

161. 6, 38; cf. 4, 34; 5, 19.30; 8, 29; 12, 49s.

162. El *kaí* que une las dos frases quiere explicitar el sentido de la primera; cf. R. Bultmann, 488, n.4.

163. Es preferible a la que transforma el *hína* en una consecutiva («de forma que...»).

ironía que el Adversario no sólo no tiene ningún poder sobre él, sino que contribuye al cumplimiento de la voluntad del Padre: ha caído en su propia trampa. La conjunción *hína* puede conservar entonces su sentido ordinario final, al menos si, como señala C. H. Dodd[164], se ve en los dos imperativos la proposición principal (la apódosis) que requiere la conjunción:

> No tiene ningún poder sobre mí; e incluso, para que el mundo reconozca que amo al Padre obrando como el Padre me ha ordenado, ¡levantaos! ¡salgamos de aquí!

Esta interpretación ha sido rechazada por la mayor parte de los críticos, debido al adverbio añadido: «¡levantaos! ¡salgamos *de aquí* (*enteûthen*)!». En efecto, los diccionarios no dan a este adverbio más que un sentido locativo, ignorando que puede tener también un sentido temporal[165]: «en adelante».

La orden «¡levantaos! ¡salgamos!» corresponde exactamente a lo que Jesús dice al final del episodio de Getsemaní: Jesús ordena a los discípulos dormidos que se levanten y que afronten a la tropa que viene a prenderlo (Mc 14, 42 par). Según Jn, esa orden se dirige a los discípulos sentados a la mesa; sería una huella de la etapa literaria en la que el discurso iba seguido inmediatamente de 18, 1. Sin embargo, ¿cómo suponer que el redactor último fue tan poco consciente de la dificultad suscitada por estas órdenes? Por eso creemos que hay que dar a estas órdenes un sentido metafórico, tal como ha propuesto C. H. Dodd: los discípulos (el lector) tienen que comprometerse en el combate que va a comenzar; los capítulos 15-17 podrían interpretarse entonces como una exposición detallada de las condiciones del combate espiritual[166].

La actitud de Jesús queda bien descrita por el amor y la obediencia, pero está ordenada a la transformación del mundo. Vuelve a asomar aquí la ironía de Jn: mientras que el Adversario es el «Príncipe del mundo», es decir, el jefe de los adversarios de Jesús, resulta que el mismo mundo sigue siendo amado por Dios (3, 16): no pertenece a ese príncipe; puesto en presencia de aquel que es fiel hasta el final, se ve provocado a no tolerar que siga mandando su jefe sobre él (cf.

164. C. H. Dodd, *Interpretación*, 407-409, opinión mantenida en 1963 (*Trad. hist.*, 80), a pesar de las críticas de muchos exegetas.
165. Así en los diccionarios de A. Bailly y de Liddell-Scott. Además del sentido local, existe un sentido temporal: «desde ahora, en adelante».
166. A C. H. Dodd le gustaría dar al imperativo *ágōmen* el sentido militar de: «¡Marchemos contra el enemigo!».

17, 21.23). Para obtener este resultado, Jesús tiene que pasar por la pasión, así como los discípulos (tal como sugiere el plural del imperativo).

Para conjuntar todos los datos de esta revelación final, puede evocarse la figura del Siervo según Isaías, a la que se refiere Jn con frecuencia. El cuarto poema (Is 52, 13-53, 12) subraya el efecto que producirá en la conciencia de muchos el rebajamiento y la exaltación del Justo que se entrega a sí mismo a la muerte (53, 12); mediante él se conseguirá lo que el Señor quiere (52, 10), las naciones quedarán asombradas (52, 15) y Jerusalén ampliará el espacio de sus tiendas (54, 2). Es posible que Jn se haya acordado de esta profecía al redactar este texto.

CONCLUSION

No es posible resumir en unas pocas líneas todas las riquezas del texto que acabamos de leer. Lo esencial está claro: en su despedida en vísperas de la pasión, Jesús manifestó a sus discípulos que su marcha les abría el acceso al Padre y les anunció una unión consigo que transformaría su existencia. Por tres veces, su «venida» se presenta a los discípulos como algo que les atañe muy de cerca (14, 3.18.23).

Por eso, al terminar la lectura, conviene más bien recordar qué es lo que el discurso da a entender sobre la identidad del discípulo pospascual. Se ve entonces que el creyente no es ya simplemente el que «sigue» a Cristo. Para describirlo en este testamento, Jesús ha proyectado en él algunos rasgos de su propia existencia, de forma que el discípulo puede definirse como «otro Cristo». Lo mismo que el Hijo, el discípulo está orientado hacia el Padre «mayor» y guarda las palabras recibidas, manifestando de esta manera su amor. Lo mismo que el Hijo, el discípulo produce en sinergia con Otro unas obras que buscan la glorificación del Padre, y sus peticiones son escuchadas sin reservas. Lo mismo que al Hijo (cf., 1, 32), al discípulo se le ha dado el Espíritu de forma permanente al comienzo de su misión. Lo mismo que el Hijo, el discípulo es amado por el Padre, al que conoce y al que ve. Lo mismo que el Hijo, el discípulo tiene también vida. Su amor a los hermanos es el del Hijo dentro de su corazón.

La semejanza a la que tendía el acto creador (Gén 1, 26) se realiza en la identidad del discípulo con Jesús vivo. La estructura del pensamiento joánico sigue siendo la de «dos» en «uno»: lo mismo que el Padre y el Hijo son distintos y sin embargo son uno, también, después de pascua, el Hijo y el creyente son uno. De este modo se verifica la

frase del poeta: el sol que se refleja en el agua del mar se convierte en millares de soles que brillan...

APERTURA

Los Padres de la Iglesia y los teólogos dogmáticos han deducido especialmente de este capítulo sus tesis sobre la santísima Trinidad; de hecho se mencionan aquí y se ponen en relación las tres personas divinas. El Padre está en la fuente de todo, el Hijo viene del Padre y vuelve al Padre, el Espíritu es enviado por el Padre y por el Hijo. Estas deducciones son legítimas, pero no dan cuenta del texto en su integridad. Es verdad que se habla de las tres personas de la Trinidad, pero siempre en su relación con los discípulos. Esta última relación no imposibilita desde luego toda especulación sobre el en-sí de Dios, de gran utilidad para descartar las interpretaciones erróneas en la línea del arrianismo. Pero el texto habla aquí de otra manera: frente al Yo de Jesús, frente al Paráclito, frente al Padre que viene a habitar en nosotros, hay un «vosotros» que muestra continuamente cómo, en conformidad con la teología de la alianza, se ve a Dios en diálogo con los hombres en una historia que continúa en nuestros días. Por su propio movimiento, la unidad divina tiende a incluirnos en ella; el mensaje joánico se centra en esta última realidad. La especulación sigue conservando sus derechos, pero corre siempre el peligro de convertirse en una abstracción cuando se aparta del texto. Con Dios pasa como con el sol: si lo miras cara a cara, te ciega; si lo contemplas en los prados verdes o en los árboles majestuosos que ilumina, admiras y reconoces la fuente de la luz.

«Yo me voy y vengo a vosotros». *Con estas palabras, aquel que va a morir expresa la convicción del Resucitado que ha atravesado las puertas de la muerte. Su despedida no es más que un «hasta luego». Se separa, pero es para subir al Padre; deja a los discípulos, pero es para volver de nuevo. A sus ojos, la muerte es ciertamente separación, pero es ante todo reunión con el Padre y también con los discípulos.*

¿Vale también esta palabra para todo creyente? En un primer punto, Jn aplica a Jesús la concepción tradicional del nuevo testamento sobre el sentido de la muerte. La muerte no es sólo separación, sino reunión con Dios. San Pablo había consolado a los tesalonicenses que se lamentaban por los que habían muerto antes del retorno de Cristo (1 Tes 4, 13-18): el último día se reunirán con ellos. ¿Nos basta con este consuelo? Es verdad que el más allá no se comprende

ya como una llegada al descanso definitivo, a una especie de gozo individual contra el que han protestado hombres eminentes; Jean Giono exclamaba: «¡Yo no quiero gozar en un cielo solitario, mientras mis hermanos siguen sufriendo en la tierra!». ¿Habrá que esperar entonces al último día para que tenga lugar el reencuentro?

En este segundo punto, la respuesta es clara. El «hasta luego» de Jesús no es para mañana, sino para hoy. Este es el sentido de la extraña mezcla de tiempos de los verbos en este párrafo. Unas veces Jesús habla en presente: «No os dejaré huérfanos; vengo *a vosotros» (14, 18); poco después habla en futuro: «*Vendremos *a él y* estableceremos *nuestra morada junto a él» (14, 23), para recapitular de nuevo en presente: «Yo me voy y* vengo *a vosotros» (14, 28). La venida de Jesús trastorna el uso ordinario de los tiempos: significa así que es de otro tipo, pero también que domina el trascurso de la historia: en el que cree, Jesús lleva a cabo obras mayores todavía que las que hizo antes de su muerte; por esta acción de Cristo los discípulos experimentan la presencia de Jesús, siempre presente.*

¿Puede decirse lo mismo de los cristianos que nos han dejado? Santa Teresa del Niño Jesús tuvo la audacia de proclamar: «Quiero pasar mi cielo haciendo bien en la tierra». Para ella, los «bienaventurados» no se desinteresan de los hombres que todavía están en la tierra. Por consiguiente, los muertos están presentes a nosotros, con una presencia que es la misma de Cristo. Es verdad que no hemos de pensar en ningún espiritismo (escritura automática o palabras secretas procedentes de reuniones ocultistas). Esta presencia es análoga a la del Espíritu que nos envía el Hijo. No se levanta entonces el misterio de esta comunicación que es comunión profunda; esto es lo que la teología llama la «comunión de los santos».

«Veréis que yo vivo y también vosotros viviréis». *El fruto del retorno de Jesús a su Padre es la vida. No se dice nada de una especie de expiación de tipo cultual, ni se menciona al pecado que quedaría borrado entonces, ni se habla tampoco de una especie de sacrificio meritorio; tampoco se dice nada de esto en 17, 19, donde se trata, no ya del sacrificio, sino de la «santificación» (como explicaremos más adelante). La expresión* hypèr autôn *(«por ellos») no tiene el sentido de una expiación sacrificial; en cuanto al cordero que quita el pecado del mundo (1, 29), viene a sustituir a los ritos sacrificiales por los que se conmemoraba la salida de Egipto. A su manera, Jn interpreta el misterio de la cruz fijándose tan sólo en su fecundidad. La «salvación» anunciada en 3, 17 no es sino la «vida», es decir, la inmersión del creyente en la relación de Jesús con Dios, su Padre. Aunque es atrevido decir que Jn quisiera corregir expresamente la*

concepción tradicional, lo cierto es que la presentación joánica ayuda a no simplificar demasiado la teología de la cruz de Cristo.

«Os conviene que yo me vaya». *¿Acaso es buena entonces la separación de las personas? Lo cierto es que la vida no adquiere todo su sentido más que en el momento en que llega a su término, la muerte; entonces se revela en profundidad aquel a quien se ha visto vivir a lo largo de los días; entonces se palpa lo mejor de aquel que se ha marchado. Es necesario el tiempo de la ausencia para que la presencia se haga propiamente real. Es éste un aspecto de la condición humana: mientras que no se hayan distanciado dos seres que han vivido físicamente unidos, seguirán viviendo en un nivel palpable, superficial. Lo mismo ocurría con los discípulos frente al Maestro: no podían acceder a un conocimiento total, espiritual, del mismo mientras se aferraban celosamente a su trato sensible. De esta manera Jesús denuncia el carácter incompleto de su adhesión: es ciertamente necesaria, pero tiene que sufrir la prueba de la distancia. Esta condición humana se verifica también en la relación de los padres con sus hijos y en todas las relaciones de afecto. La verdadera presencia se realiza a través de la ausencia.*

LA IDENTIDAD DEL DISCIPULO DE JESUS
(15, 1-16, 4a)

1 «Yo soy la vid, la verdadera, y mi Padre es el viñador. 2 To-
do sarmiento en mí que no dé fruto, lo arranca, y todo sarmiento
que da fruto, lo limpia, para que dé un fruto más abundante.
3 Vosotros ya estáis limpios, gracias a la palabra que os he
dicho. 4 ¡Permaneced en mí y yo en vosotros! Lo mismo que el
sarmiento no puede dar fruto de por sí si no permanece en la vid,
tampoco vosotros si no permanecéis en mí. 5 Soy yo la vid, vos-
otros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da
fruto abundante, porque fuera de mí no podéis hacer nada. 6 Si
uno no permanece en mí, es echado fuera como el sarmiento y se
seca; luego se recogen, se les echa al fuego y arden. 7 Si permanecéis
en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que queráis
y eso os sucederá. 8 Lo que glorifica a mi Padre es que deis fruto
abundante y que seáis mis discípulos.
9 Con el amor con que el Padre me ha amado, yo también os
he amado. ¡Permaneced en el amor, en el mío! 10 Si guardáis mis
mandamientos, permaneceréis en mi amor, lo mismo que yo he
guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor.
11 Os he dicho esto para que el gozo, el mío, esté en vosotros y
vuestro gozo sea pleno. 12 He aquí mi mandamiento: que os améis
los unos a los otros con el amor con que yo os he amado. 13 Nadie
tiene un amor más grande que el amor del que entrega su propia
vida por los que ama. 14 Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que
yo os mando. 15 No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe
lo que hace su dueño; os he llamado amigos, porque todo lo que
he oído de mi Padre, os lo he dado a conocer. 16 No sois vosotros
los que me habéis escogido a mí, sino que soy yo el que os he
escogido a vosotros; y os he establecido para que vayáis y deis
fruto, y vuestro fruto permanezca, para que todo lo que pidáis al
Padre en mi nombre, os lo dé. 17 Lo que os mando es que os améis
los unos a los otros.

18 Si el mundo os odia, sabed que me ha odiado a mí antes que a vosotros. 19 Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo que es suyo, pero como vosotros no sois del mundo y yo os he sacado del mundo, por eso el mundo os odia. 20 Recordad la palabra que os he dicho: 'El siervo no es mayor que su señor'; si me han perseguido a mí, os perseguirán también a vosotros; si han guardado mi palabra, guardarán también la vuestra. 21 Más aún, todo esto lo harán contra vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen a aquel que me ha enviado. 22 Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero de hecho no tienen excusa por su pecado. 23 El que me odia, odia también a mi Padre. 24 Si yo no hubiera realizado entre ellos unas obras que no ha hecho ningún otro, no tendrían pecado; pero de hecho han visto y me han tomado odio a mí y a mi Padre. 25 Más aún, es para que se cumpla la palabra escrita en su ley: 'Me han odiado sin fundamento'.

26 Cuando haya venido el Paráclito que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de verdad que proviene de junto al Padre, es él el que dará testimonio sobre mí. 27 Más aún, también vosotros dais testimonio, porque estáis conmigo desde el comienzo.

16, 1 Os he dicho esto para que no tropecéis. 2 Os excluirán de la Sinagoga. Sí, llega la hora en la que cualquiera que os mate pensará que da culto a Dios. 3 Y esto lo harán porque no han conocido ni al Padre ni a mí. 4 Pero yo os he dicho esto para que, una vez llegada la hora, os acordéis de que yo os lo he dicho».

El discurso de Jesús que comienza sin previo aviso en 15, 1 y termina en 16, 4a[1] va intercalado entre el discurso fundamental de despedida (13, 33-14, 31) y su reanudación en 16, 4b-33. No encierra ninguna mención explícita de la marcha y del regreso; formalmente, podría haber sido pronunciado en otras circunstancias. Pero ocupa bien este lugar en el marco joánico de las despedidas, ya que se refiere a la existencia en Cristo de la comunidad pospascual.

A diferencia del precedente y del anterior, este discurso no va jalonado por ninguna réplica de los oyentes, como si su silencio fuera más conveniente a la interiorización que propone de su identidad cristiana. Queda difuminado ahora el artificio literario de la despedida, según el cual Jesús habla a sus discípulos la víspera de su pasión; no

1. Sobre la unidad 15, 1-16, 4a, cf. *supra*, 58. La sostienen la mayor parte de los críticos, con R. E. Brown, 918s y R. Schnackenburg, 122. Se han propuesto otras subdivisiones; la unidad terminaría en 15, 25 (E. Hoskyns), en 15, 27 (C. K. Barrett), en 16, 11 (C. H. Dodd), en 16, 15 (A. Loisy, J. Becker).

se le plantea al Señor ninguna pregunta poco inteligente y la mayor parte de los verbos, al menos antes de 15, 25, están en presente, no en futuro. Todo ocurre como si, a través de lo que intenta decirle Jesús, la comunidad creyente se volviera sobre sí misma para comprenderse en profundidad.

El «vosotros» se dirige manifiestamente a una Iglesia de finales del siglo I, enfrentada con la prueba de la fidelidad, pero también —según el estilo habitual de Jn— a los cristianos de todos los tiempos. Gracias a un lenguaje que lleva a cabo una «fusión de los horizontes», el presente de la comunidad coincide con el del lector y se sobrepone a él. Me atrevo a calificar de «simbólico» a este lenguaje[2] en donde la coyuntura (en este caso la situación de la comunidad joánica) llega a simbolizar la situación permanente de los creyentes. Ahora bien, esta situación no está fijada para siempre. Comenzando en el acontecimiento pasado que fue la venida del Hijo al mundo, sigue estando abierta hacia el porvenir que él ha engendrado.

El discurso comprende dos partes, centradas respectivamente en el interior (15, 1-17) y en el exterior (15, 18-16, 4a) de la comunidad. El interior se caracteriza por la inhabitación mutua del Hijo y de los discípulos, condición del fruto que hay que dar cada vez con mayor abundancia. En el exterior, los creyentes se enfrentan con la persecución, suscitada por el odio del «mundo» contra Jesús y contra el Padre. El primer cuadro, centrado en la imagen de la vid, se relaciona con la primera carta de Jn por algunos elementos (la insistencia de la metáfora «permanecer en» y el mandamiento del amor mutuo). El segundo cuadro refleja un conflicto distinto del que presenta la epístola, que no es interno a la comunidad en materia de doctrina o de ética, sino externo entre la comunidad y el ambiente contemporáneo de la Sinagoga. Sin embargo, no hay por qué atribuir los dos cuadros a documentos distintos, ya que componen un discurso único[3] en donde se ponen en contraste y en continuidad las dos caras de la existencia crística de los discípulos. La comunidad es una sola cosa con el Hijo (15, 1-17) y da testimonio de él en el mundo (15, 18-16, 4a).

2. Siguiendo a H.-G. Gadamer, T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johev.*, Neukirchen 1984, 140-143, 162-166, lo califica de *Horizontverschmelzung:* de allí nace un lenguaje nuevo, un lenguaje-frontera (*Grenzsprache*).

3. A pesar de F. F. Segovia, *Love Relationship in the Johannine Tradition*, Chico 1982, 127-131, ciertos datos literarios aconsejan mantener la unidad de las dos partes. El contraste amar/odiar es característico de los escritos joánicos (cf. 3, 19s; 1 Jn 2, 9-11; 3, 13-15...) y, en los discursos de despedida, el contraste discípulos/ mundo (cf. 14, 17.22.27; 16, 8.20.33; 17, 6.9.14.16). La elección de los discípulos en 15, 19 remite a 15, 16; etc. Cf. R. Schnackenburg, III, 123ss,

LA VID DEL PADRE

(15, 1-17)

El discurso comienza con unas palabras de revelación formuladas en lenguaje simbólico: Jesús declara que es la vid del Padre (15, 1-2). Del v. 3 al v. 17 se encadenan dos sub-unidades. La primera (15, 3-8) desarrolla el tema de la vid según la clave figurativa inaugurada en el exordio y, partiendo de la realidad, mediante comparaciones que visualizan la necesidad que tiene el discípulo de permanecer en Jesús. En la segunda sub-unidad (15, 9-17), el amor es el objeto de la revelación; no aparece ya la imagen de la vid, a no ser en la expresión «dar fruto». Esta expresión pone ritmo al texto[4], determinando su perspectiva dinámica.

LA VID Y EL VIÑADOR
(15, 1-2)

1 «Soy yo la vid, la verdadera, y mi Padre es el viñador. 2 Todo sarmiento en mí que no dé fruto, lo arranca, y todo sarmiento que da fruto, lo limpia, para que dé un fruto más abundante».

Desde antiguo la vid caracterizaba, junto con el olivo y la higuera, a la vegetación de Palestina[5]. Cuando los hombres enviados por Moisés a reconocer la tierra de Canaán volvieron de su misión, trajeron como muestra un sarmiento con un racimo de uvas (Núm 13, 23). La vid, el bien más precioso del campesino israelita, se menciona con frecuencia en el antiguo testamento, tanto en sentido propio como figurado. La vid que planta Noé después del diluvio señala el comienzo de una nueva era (Gén 9, 20); en el Cantar de los cantares la vid puede designar a la esposa[6]. No sin relación con esta última metáfora, la práctica más común de la tradición bíblica hace de la vid una imagen del pueblo de Israel en relación con el Dios de la alianza. Por eso,

4. 15, 2abc.4.5.8.16bc.
5. Cf. 1 Re 5, 5; Ag 2, 19; Miq 4, 4; Zac 3, 10.
6. Cant 1, 14; 2, 15; 6, 11; 7, 9.13; 8, 12.

cuando Jesús cuenta en los sinópticos la parábola de la viña y de su propietario que acude a exigir sus frutos[7], sus oyentes judíos captan enseguida su sentido sin necesidad de ninguna explicación.

Recogiendo este dato tradicional, Jn lleva a cabo un desplazamiento atrevido: el mismo Jesús es la vid del Padre. Y el procedimiento literario es distinto. En contra de lo que ocurre en los géneros de la alegoría y de la parábola, aquí se descodifican de entrada los elementos figurativos —la vid y el viñador—, mientras que el tercer elemento, los sarmientos, se descodifica a continuación cuando se repite la imagen en el v. 5. Mientras que el cuadro simbólico del Pastor en 10, 1-5 necesitaba una interpretación[8], aquí se da la interpretación al mismo tiempo que la imagen.

¿Qué intenta significar el evangelista? ¿qué relación tiene Jesús con el referente tradicional de la metáfora, el pueblo de Dios? Hay que examinar dos puntos: el trasfondo del lenguaje utilizado y el sentido de la transposición joánica.

La historia de la viña – Israel

Aunque pueden establecerse algunos parecidos con la literatura mandea[9], es la Biblia la que fundamenta el lenguaje simbólico de Jn[10]. Oseas fue el primer profeta que describió a Israel como una «viña floreciente, que produce frutos en abundancia» (Os 10, 1); después, ya podía desaparecer el nombre propio y se multiplicaron los textos en los que se hablaba sin más de «la viña» para evocar la historia de las relaciones entre Dios y el pueblo escogido.

La viña Israel debe su existencia a Yahvé, que la arrancó de Egipto y la transplantó en un espacio nuevo en donde pudo extenderse y prosperar:

> Tú arrancaste una vid de Egipto,
> y expulsaste naciones para plantarla...;
> extendía sus sarmientos hasta el mar (Sal 79 [80], 9.12).

7. Mt 21, 33-43 par; cf. Mt 20, 1-16.
8. Cf. II, 283s.
9. Exposición detallada en R. Borig, *Der wahre Weinstock,* München 1967, 135-187. Cf. también R. E. Brown, 928ss.
10. Para conocer el soporte bíblico de la concepción joánica de la vid, no hay que limitar el estudio al término *ámpelos* solamente; conviene considerar también el término *ampelōn*: los dos traducen en los Setenta la misma palabra hebrea *kerem*.

Tiene que dar fruto abundante, ya que la plantación del Señor está «destinada a manifestar su gloria (*eis dóxan*)» (Is 61, 3; cf. 60, 21). Yahvé hace esto por amor, como se subraya en el exordio del célebre poema de Isaías:

> Voy a cantar en nombre de mi amigo
> un canto de amor dedicado a su viña:
> Mi amigo tenía una viña
> en una fértil colina.
> La cavó y despedregó,
> plantó cepas selectas,
> levantó en medio una torre
> y excavó también un lagar... (Is 5, 1-2).

Dios quiere la vida. «Dad fruto, multiplicaos», ordenaba el Creador (Gén 1, 22.28). En el establecimiento de su alianza, la fecundidad del suelo es una de las bendiciones prometidas al pueblo. Pero el «fruto» del que se habla sobre todo es de otro orden: Israel tiene que dar frutos de justicia por su fidelidad del Dios único y por su práctica de la ley.

Pues bien, la conducta de Israel ha resultado decepcionante, por su culpa o por causa de sus malos pastores (cf. Is 3, 14; Jer 12, 10). Por eso, la continuación del poema de Isaías se convierte en una queja y en un juicio (Is 5, 2b-6). Al denunciar el pecado de idolatría, Jeremías se hace eco de la decepción del Señor:

> Yo te había plantado como viña que producía frutos realmente auténticos
> (*ámpelon karpophóron pâsan alēthinēn*).
> ¿Cómo te has convertido en cepa degenerada,
> en viña bastarda? (Jer 2, 21).

Ezequiel constata también la decadencia de la viña: «Sus sarmientos se han secado; los ha devorado el fuego» (Ez 19, 12). Y el salmista implora:

> Dios, intervén en favor de esta viña,
> en favor de la cepa plantada por tu diestra...
> ¡Hela aquí, incendiada, cortada...! (Sal 79 [80], 16-17).

Pero la última palabra del Señor no es la destrucción, ya que él es fiel para siempre y va a manifestarlo ahora, como lo anuncia el segundo poema de la viña en Isaías:

> Aquel día, que cante la viña deliciosa...
> Vienen días en que Jacob echará raíces,
> Israel florecerá y fructificará;
> la faz del orbe se cubrirá de sus frutos (Is 27, 2.6).

Con toda evidencia, el texto de Jn 15 se inspira en la tradición bíblica sobre la viña-Israel en donde se narra la historia de la elección y de la alianza. Recoge su misma perspectiva y sus términos (viña, vid, sarmientos, fruto, podar, secarse, quemar...). «Dar fruto» se repite como un *leitmotiv* y con la misma finalidad, que es la gloria del «viñador». El lector judío podría escuchar aquí el eco de la tradición profética. El lector cristiano reconoce el mismo lenguaje que se emplea en las parábolas de los evangelios sinópticos, en donde la viña designa a Israel y, en Mateo, el reino de Dios[11].

Algunos textos rabínicos muestran que la tradición sobre Israel-viña del Señor seguía viva en tiempos del evangelista[12]. Sin embargo, es discutido el significado que tenía en el siglo I de nuestra era el emblema de la vid en las monedas de la sublevación judías en las lámparas y en las sepulturas. Según los historiadores Josefo y Tácito, había una vid de oro, de grandes dimensiones, adornando el pórtico del «Santo»[13].

Jesús, la vid verdadera

El giro «yo soy» (*egō eimi*) seguido de un predicado es una fórmula joánica de revelación, que expresa en una perspectiva cada vez distinta lo que es Jesús respecto a los hombres en su misión salvífica. Excepto en 11, 25, el predicado es una figura concreta y tiene por tanto un valor simbólico: el pan (6, 35), la luz del mundo (8, 12), la puerta (10, 7.9), el pastor (10, 11), el camino (14, 6). Aquí la «vid» se caracteriza como «la verdadera», lo mismo que en 6, 32 se decía «verdadero» el pan dado por Dios, o en 1, 9 la luz que ilumina a todo hombre.

A diferencia de los casos anteriores, la «vid», según el referente que se presupone —a saber, el pueblo de Dios—, evoca una figura colectiva. De hecho, en el v. 2 se habla de los «sarmientos» que están «en mí» (*en emoí*) como una constatación; se podría traducir «los sarmientos que son míos» o que «yo llevo». Al contrario, más adelante Jesús distingue formalmente entre «vid» y «sarmientos» (15, 5); estos

11. Siempre con *ampelōn*, Mt 20, 1-8; 21, 28-41; Mc 12, 1-9; Lc 13, 6; 20, 9-16.
12. SB II, 563s.
13. F. Josefo, *Ant. Iud.*, XV, § 395; *Bell. Iud.* V, § 210; Tácito, *Hist.* V, 5; Cf. E. R. Goudenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1953, tomos 5 y 6.

últimos deben permanecer en la vid, «en mí». El lector se encuentra ante una paradoja. ¿Cómo Jesús, un ser singular que dice «yo» y «*mi* Padre», puede incluir una pluralidad? Por otra parte, ¿cómo puede ser a la vez la vid que incluye los sarmientos y, según el v. 5, distinguirse de los sarmientos?

A diferencia de los sinópticos, para decir «vid» Jn ha escogido el griego *ámpelos* y no *ampelõn*. Aunque en la Biblia griega los dos términos se usan indiferentemente para designar a Israel[14], el primero significa una planta única (la vid; decir «la cepa» sería demasiado reductivo), mientras que el segundo significa un viñedo, un conjunto de vides. Al escoger *ámpelos*, el evangelista mantiene la singularidad de Jesús, aunque suponiendo en él la pluralidad de los sarmientos.

Antes de avanzar en la lectura, detengámonos en la paradoja del lenguaje utilizado. Un semita atribuye de buen grado a un ser singular una dimensión colectiva sin privarlo de su propia individualidad. En virtud de su estatuto o de su función, un individuo puede expresar al grupo entero; del mismo modo, un grupo puede expresarse en el individuo que lo representa: Adán *es y no es* la humanidad entera, el siervo y el hijo del hombre se comprenden a veces no sólo como individuos, sino también como designando a todo Israel. En los dos testamentos abundan los ejemplos de lo que H. Wheeler Robinson llama la «personalidad corporativa»[15]. Así, en Pablo, se dice de los cristianos que son el «cuerpo» de Cristo (1 Cor 12, 22). Para un semita, no se da una frontera estanca entre el individuo y la sociedad, como ocurre hoy para nosotros.

Precisamente a propósito de la «vid», se encuentra en Ezequiel un procedimiento que anticipa al de Jn en nuestro texto: en algunos pasajes casi contiguos, el profeta asimila a la vid a todo Israel (Ez 15, 6) y luego al rey davídico (Ez 17, 2-10): el rey representa, *es* el pueblo de Israel, y la promesa y el castigo de Yahvé afectan tanto al uno como al otro. El ejemplo que nos ofrece Ezequiel es tanto más notable en cuanto que el texto del profeta pudo servir de fuente a Jn: habla no solamente de vid (*ámpelos*), de sarmientos y de fruto que hay que dar (Ez 17, 8), sino de ramas secas (Ez 17, 9) y de fuego (Ez 15, 4-6). La identificación de la vid con Jesús no puede reducirse sin embargo a la concepción bíblica de la permeabilidad entre el rey y el pueblo, ya que el rey no se distingue del pueblo más que por su función; como

14. *Ampelos* en el sentido de «vid» se encuentra en Os 10, 1; Is 5, 1; Jer 2, 21; Ez 15, 2; 17, 6-10; 19, 10; Sal 79 (80), 9-17; *ampelõn*, «viña», aparece en Cant 1, 6; Is 5, 1.3s.5.7; 27, 2. Cf. nota 10.

15. H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, Berlin 1936, 49-62; cf. J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Paris 1959.

individuo, tiene ante Dios el mismo rango que cualquier otro hombre. En donde se inspira Jn, mucho más profundamente, es en el pensamiento del «uno» hacia el que tendía la revelación del antiguo testamento.

Hay un texto paulino que puede relacionarse con el de Jn por la transposición que lleva a cabo y la interpretación que de allí se deriva: mucho antes que el evangelista, Pablo se atrevió a transferir a Cristo como tal una apelación que designa al pueblo elegido:

> Las promesas fueron hechas a Abrahán y *a su descendencia*. La Escritura no dice: «y a los descendientes», como si se tratara de muchos; no designa más que a uno: *y a tu descendencia*, es decir, a Cristo (Gál 3, 16; cf. Gén 12, 7).

Y esto para precisar:

> Todos vosotros, bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo... Todos vosotros no hacéis más que uno en Cristo Jesús. Pero si pertenecéis a Cristo, entonces sois la descendencia de Abrahán, herederos de la promesa.

El contenido esencial es el mismo: el destinatario del designio de Dios es el Hijo en persona y en él es donde los creyentes se hacen herederos de la promesa, si se unen a él hasta identificarse con él.

La frase «yo soy la vid» adquiere todo su significado con lo que la completa: «y mi Padre es el viñador». Esta frase manifiesta con claridad que la figura con que Jesús se identifica es la vid de la que hablaban los profetas, plantada en otros tiempos por Dios y objeto de su amor, a saber, la comunidad de la alianza. El peso de la afirmación se concentra en el epíteto «verdadera», que implica en Jn la idea de cumplimiento y de exclusividad[16]. Se encuentra aquí el vínculo de subordinación de la vid con el viñador, que expresa en el antiguo testamento el vínculo entre el pueblo y Dios. Pero —y es aquí donde reside el atrevimiento joánico— el objeto de la obra de Dios es el mismo Hijo: sólo él es la vid que da sarmientos fecundos. Jn mantiene el referente tradicional —la comunidad reunida por Dios, que ha de fructificar para su gloria—, pero lleno de la identidad del Hijo, de aquel a quien el Padre ha enviado al mundo y que está «entre nosotros»

16. R. Borig, *Der wahre Weinstock*, 32. Cf. I. de la Potterie, 468-471. Lo mismo que el pan que propone Jesús es verdadero porque cumple la figura del maná y las promesas de la ley (6, 32) así también Jesús, vid del Padre, cumple en su persona la figura de la viña-Israel. Cf. R. E. Brown, 935; nuestro II, 109.

(1, 14). A diferencia de los otros grandes símbolos cristológicos que muestran a Jesús como portador de una salvación que hay que acoger desde arriba, estas palabras de revelación sitúan a Jesús del lado de Israel y de la humanidad, tal como se presenta al final de su misión. Después de la larga historia de las invitaciones repetidas de Dios y de los fracasos en la respuesta de los hombres, el Hijo realiza en su persona y como por un exceso lo que pretendía la figura: da cuerpo a la viña de paz que anunciaba Is 27, 2-6. Más todavía, según la anterioridad que Jn le reconoce al Hijo, la intención del texto podría ser más radical: desde siempre, la alianza de Dios con los hombres guardaba relación con aquel que la desarrollaría en sí mismo.

Una vez asentada la identificación de la «vid» con Jesús, aparece un nuevo simbolismo que no tiene nada que ver con la tradición bíblica. Por su estructura natural, una vid se hace ver como un todo vivo con unas partes interdependientes e inseparables en la producción de las uvas. Bajo la mirada contemplativa del evangelista, esta estructura natural representa el vínculo intrínseco de los creyentes con el Hijo único. La exhortación se concentrará, en los v. 3-8, en la unidad de los sarmientos con la vid que es Jesús.

La perspectiva sigue siendo teocéntrica, según la tradición judía y según el pensamiento profundo de Jn. En las parábolas sinópticas se presenta a Dios bajo los rasgos de un propietario (*oikodespótēs*) que exige de sus arrendatarios la cosecha. Juan habla del *geōrgós* («cultivador, viñador») que se preocupa personalmente de la viña (cf. Is 5 y 27), para que dé un fruto cada vez más abundante. De esta manera se caracteriza mejor la relación personal que implica la alianza.

El v. 2 muestra al viñador en su trabajo. Si Jesús describe los sarmientos como estando «en mí», este detalle sólo es superfluo en apariencia: subraya que los sarmientos no tienen existencia más que en la vid, y el pronombre personal mantiene en primer plano la identificación de ésta con Jesús; el pensamiento es el del «uno». Los verbos «cortar» y «limpiar» (podar) describen las actividades del viñador que condicionan la fecundidad de la planta[17]. No aparece claro su sentido alegórico (aunque se vislumbra en filigrana el referente «discípulos» para los sarmientos), ya que el interés se dirige inmediatamente al «fruto», como subraya la acumulación de esta expresión en el versículo. Este era desde antiguo el criterio para apreciar la fidelidad de la viña-Israel. Presentado como el objetivo que busca el viñador, el fruto que ha de ser cada vez «más abundante» es el único elemento del cuadro que queda sin descodificar. Sin embargo, «dar fruto» es el

17 Obsérvese la paronomasia *aírei* – *kathaírei*.

leitmotiv de todo el texto. Sólo al final de la lectura será posible intentar su interpretación.

El acento que se pone en los frutos que se esperan de la viña hace poco probable la hipótesis de que en el fundamento de Jn 15 esté la figura oriental del árbol de la vida[18]. El texto joánico no habla de «vid de la vida», ni siquiera de «vida»; el «fruto» no se destina a los discípulos, sino que lo dan ellos, que son los sarmientos.

LA VID Y LOS SARMIENTOS (15, 3-8)

3 «Vosotros ya estáis limpios,
gracias a la palabra que os he dicho.
4 ¡Permaneced en mí y yo en vosotros!».

Enlazando con la poda-limpieza de los sarmientos por el Padre viñador, Jesús les asegura a los discípulos que han sido podados[19]; injertados en la vid, en principio son aptos para dar fruto; ya Jesús había declarado a Pedro: «Vosotros estáis limpios» (13, 10). En el v. 2 la poda es obra del Padre; aquí la limpieza se atribuye a la palabra del Hijo, presentada a la manera bíblica como una entidad poderosa en sí misma[20]. Como el Padre está en el origen de toda palabra pronunciada por Jesús[21] y de su acogida por el hombre[22], no hay tensión alguna en el texto entre los dos autores de la limpieza. Esta se refiere evidentemente al estado de los discípulos antes de su respuesta de fe, un estado en el que no podían producir fruto. Si ahora

18 Siguiendo a E Schweizer, R Bultmann (p 407) opina que el texto de Jn no procede de la tradición, sino del mito del arbol de la vida. A Jaubert, *L'image de la Vigne (Jean 15)*, en *Mél O Cullmann*, Hamburg 1967, 93-99, ha mostrado muy bien la insuficiencia de esta hipótesis

19 Literalmente, «purificados» el adjetivo *katharoí* se relaciona con el verbo *kathaireí* del v 2, en el sentido de «podar, dejar limpio», sentido que se encuentra en Jenofonte y en Filón (*Agric* , 10, *Somn* II, 62) El v 3 ha sido considerado injustamente como un añadido destinado a hacer una transición entre el cuadro inicial y el imperativo inesperado del v 4a Este presupone el estado anterior que aquí se indica

20 Jn 5, 24, 6, 63, 12, 48 Cf Heb 4, 12, 1 Pe 1, 23, Is 55, 11, Sal 105, 19, 119, 89

21 12, 49, cf. 7, 17, 8, 47, 14, 10, 17, 14

22 6, 44s, 17, 6...

pueden producirlo, no es por ellos mismos, sino gracias a la palabra que los ha limpiado. Pero de ellos depende mantenerse en Cristo. El tema de la palabra subraya que la relación del creyente con Jesús es de orden personal, de sujeto a sujeto. La relación efectiva del designio de Dios requiere su actividad, su «permanecer en». Jesús dice «en mí», en un sentido dinámico y no ya descriptivo como en el cuadro inicial.

Del v. 4 al v. 8 «permanecer en» (*ménein en*) se repite siete veces[23]; volverá a aparecer de nuevo a continuación. Su sentido equivale aquí a «adherirse fielmente»[24]. La expresión se presenta aquí en dos formas, simple y doble:

Forma simple	*Forma recíproca*
4 Si no permanece en la vid...	4 Permaneced en mí y yo en vosotros.
Si no permanecéis en mí...	5 El que permanece en mí y yo en él...
6 Si uno no permanece en mí...	7 Si permanecéis en mí y si mis palabras permanecen en vosotros...

La forma recíproca corresponde a un giro de inmanencia mutua[25]. Se encontraba ya en 6, 56: «El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él». Según el discurso sobre el pan de vida, la inhabitación por la que los «dos» se convierten en «uno» sin dejar de ser «dos» se derivaba de la «manducación» que es la fe[26]. Todo ocurría como si la permanencia mutua fuera una consecución y un don imposible de perder. La perspectiva es distinta en Jn 15: «permanecer en Jesús» exige por parte del discípulo una fidelidad que domina el trascurrir del tiempo, y la mirada se dirige más allá, hacia el fruto que hay que producir, que tiene como condición la unión con el Hijo. «Permanecer en» se convierte de este modo en una invitación, que se formula bien en imperativo (v. 4.9), bien por medio de giros condicionales (v. 6.7)[27].

23. Es muy frecuente en la primera carta de Jn: 2, 6.10.14.24.27.28; 3, 6.9. 15.17.24; 4, 12.13.15.16.

24. Esta expresión ha sido examinada por R. Borig, *Der wahre Weinstock*, 199-214, por J. Heise, *Bleiben. Menein in den Joh. Schriften*, Tübingen 1967, 79-92, por B. Lammers, *Die Menein-Formeln der Joh. Briefe*, Roma 1954 y por H. Hübner, EWNT, 1002-1004.

25. R. Borig, *Die wahre Weinstock*, 215-236 ha puesto de relieve la fórmula de la inmanencia recíproca.

26. Cf. II, 135.

27. Como en 8, 31: «Si vosotros permanecéis en la palabra que es mía, sois verdaderamente mis discípulos».

¿Cómo pudo aparecer la forma recíproca en este contexto? Es una forma que se impone desde dentro del pensamiento, gracias a la unidad entre la vid y los sarmientos: el papel del Hijo es tan fundamental respecto a los discípulos que presiona sobre la escritura del evangelista. Lo constatamos en el v. 4, en donde la formulación «permaneced en mí y (*kaí*) yo en vosotros» resulta sorprendente, ya que el imperativo sólo puede valer para la primera parte de la frase. Se ha intentado eludir esta dificultad atribuyendo al *kaí* intermedio un valor consecutivo: «*y entonces* yo permaneceré en vosotros»; pero ¿puede la permanencia de Jesús en el discípulo estar condicionada por la del discípulo en él? Otros han traducido *kaí* por «como», pero no puede tratarse de una simple comparación: nunca habrá paridad entre el discípulo y Cristo. Podría verse más bien en el *kaí* un equivalente de *kathōs*: «Permaneced en mí *por lo mismo que* yo permanezco en vosotros». Pero es más simple reconocer en la formulación una elipse en la que se afirma la perspectiva del «uno».

Las fórmulas de inmanencia recíproca confirman que el horizonte del texto es la alianza. Como dijimos a propósito de 6, 56, en el trasfondo, si no en el fundamento, de las expresiones que se refieren al Hijo/discípulos se encuentran los giros de reciprocidad característicos de la alianza según el antiguo testamento. Por otra parte, la unión recíproca Hijo/discípulos tiene su prototipo en la relación mutua del Padre y del Hijo[28].

4b «Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto de por sí
si no permanece en la vid,
tampoco vosotros si no permanecéis en mí.
5 Soy yo la vid, vosotros los sarmientos.
El que permanece en mí y yo en él,
ése da fruto abundante,
porque fuera de mí no podéis hacer nada.
6 Si uno no permanece en mí,
es echado fuera como el sarmiento y se seca;
luego se recogen, se les echa al fuego y arden».

La comparación con el sarmiento (v. 4b) ilumina el porqué del imperativo «permaneced en mí» (v. 4a). Se apela a la figura vegetal:

28. Cf. R. Borig, 215-221.

nunca se ha visto que los sarmientos sean libres para permanecer o no en la vid; de aquí se deduce la evidencia de la necesidad que tienen los discípulos de existir en Jesús para poder dar fruto. Se repite entonces la revelación del exordio: «Soy yo la vid»; pero aquí se completa, no con la evocación del Padre, sino con «vosotros (sois) los sarmientos».

He aquí una nueva imagen para indicar la relación del Hijo con los creyentes, del «uno» con lo múltiple. En el capítulo 10, esta relación se presentaba bajo la figura del Pastor y sus ovejas, mediante un simbolismo que realzaba la pertenencia de los creyentes al Hijo. Conociendo la voz del Pastor, las ovejas lo siguen; él las reúne y las lleva a los pastos de la vida. En este lenguaje se presenta al discípulo según la concepción tradicional: sigue a Jesús y recibe de él el gozo de la salvación definitiva. Las ovejas y el Pastor siguen siendo «dos» realidades distintas. Según la imagen del capítulo 15, el «yo» de la vid y el «vosotros» de los sarmientos siguen siendo distintos (en este texto nunca dice Jesús: «nosotros»), pero la vid y los sarmientos ya no están unos frente a otros. Los sarmientos están *en* la vid; no existen más que porque la vid los lleva consigo. El discípulo queda transformado por dentro: su nuevo ser es el del Hijo. De esta manera se ve realizado el proyecto de Dios que creó a Adán «a su imagen».

Por otra parte, como el amor requiere la existencia de «dos», nunca se da una fusión ni una confusión entre Dios y el hombre. Por eso la revelación sobre la vid va acompañada de una exigencia radical: convertido, gracias a la palabra, en un sarmiento de la vid única, el discípulo sólo sigue siendo discípulo por su propia fidelidad, que ha de comenzar siempre de nuevo. Al depender de Otro, su vida nueva exige de él un consentimiento que es personalmente suyo y que nunca se acaba.

Según el *leitmotiv* del «permanecer», viene a continuación otra fórmula de inmanencia recíproca, que constituye el fundamento del anuncio positivo del fruto abundante. También aquí progresa la revelación. Según la imagen del capítulo 10, las ovejas que el Pastor hace salir del aprisco son las destinatarias de un don: no se presupone ni se espera nada de ellas, a no ser que escuchen la voz del Pastor, con lo que se manifiesta ya su pertenencia sólo a él. No ocurre lo mismo con la imagen de los sarmientos. El discípulo no sólo es beneficiario de la actividad del Hijo, sino que se convierte en participante, en co-autor del fruto. Este fruto no se ha dado todavía; se dará, si los creyentes siguen profundamente unidos a Jesús. El glorificará al Padre.

El fin que pretende la poda de los sarmientos es precisamente esta verdadera sinergia entre el Hijo y los discípulos. El v. 5 termina con una frase lapidaria: «Fuera de mí no podéis hacer nada», que evoca

el versículo del prólogo sobre la creación por el Logos: «Sin él nada ha sido» (1, 3). Esta frase debe comprenderse, no ya como si negara al hombre toda capacidad, sino según la perspectiva del fruto que rige el contexto. Se trata para el discípulo de acoger en sí la actividad de Jesús y de permitir así al amor, expansivo por naturaleza, suscitar la vida.

Si se exhorta a los creyentes a permanecer en Cristo, no es únicamente para ponerlos en guardia contra la infidelidad que les acecha y para recordarles la condición *sine qua non* del fruto. Es también para manifestar hasta qué punto es real su pertenencia, su identificación con Jesús: sin ellos, Jesús no podría estar concretamente presente a las «otras ovejas» que él tiene que guiar, a todos aquellos que se preguntan por el sentido de la existencia humana o que desconfían de la sinceridad del amor.

La segunda comparación (v. 6) es una prolongación del v. 5d; describiendo la suerte efectiva de los sarmientos eliminados por el campesino, recoge las amenazas dirigidas a la viña-Israel. Son «echados fuera», como decía Jesús del Príncipe de este mundo (12, 31). No hay que alegorizar estas imágenes: el fuego no designa el infierno[29], que Jn ignora. El conjunto expresa visualmente la «muerte» de aquel que no permanece en Cristo. El profeta Ezequiel recordaba con vehemencia a un pueblo demasiado seguro de su elección que, por sí misma, la madera de una vid no tiene valor, ya que no sirve para nada (Ez 15, 2-5). En Jn, no hay una posibilidad intermedia entre dos resultados opuestos —dar fruto o secarse y arder—, que se derivan ambos de la respuesta personal del «sarmiento».

En la secuencia de los v. 4-6, la afirmación positiva central va enmarcada por unas palabras en forma negativa. Este texto procede de una Iglesia que ha pasado por la experiencia de su pertenencia existencial al Hijo, pero también por la de su fragilidad. Lo que se tiene en cuenta es el riesgo de no perseverar en la fe, como lo confirma en el v. 7 el giro «mis palabras en vosotros». En la primera Carta de Jn, «el pecado que conduce a la muerte» (1 Jn 5, 16) es la apostasía. ¿Se tratará en Jn 15 del peligro provocado por la disidencia doctrinal que denuncia la carta? Si se tiene en cuenta el segundo cuadro, es mucho más probable que, en el primero, la crisis evocada sea la de los creyentes amenazados por la presión que ejercía sobre ellos la crítica de la Sinagoga al mensaje de salvación en Jesucristo. Los sarmientos rechazados por estériles no pueden ser, en tiempos del evangelista, más que los cristianos de origen judío que habrían cedido

29. Ni tampoco la excomunión, sinagogal o eclesiástica.

a estas presiones. Los que se niegan a creer en el Hijo no están insertos en la vid y no puede decirse de ellos que «permanezcan» en él.

Es interesante observar cómo en este pasaje, lo mismo que en la parte que sigue en el discurso, no se menciona para nada la coyuntura histórica. Esta sólo se evocará al final del segundo cuadro. Se trata de una ausencia significativa: el texto se dirige inmediatamente a cada uno de los creyentes. Se observa muy bien aquí la ósmosis de horizontes que caracteriza a los discursos de despedida: una exhortación dictada por unas circunstancias que ya han desaparecido hace tiempo conserva su fuerza evocadora para cualquier discípulo de Jesús; cada uno puede reconocer en ella una invitación hecha a su libertad. El texto tiene un valor intemporal.

7 **«Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que queráis y eso os sucederá.**
8 **Lo que glorifica a mi Padre**
es que deis fruto abundante y que seáis mis discípulos».

La invitación a «permanecer en», hecha antes en función del fruto, se repite ahora en una nueva fórmula de reciprocidad en donde el pronombre «yo» es sustituido por «mis palabras». Este plural (*rhḗmata*) remite al singular *lógos* del v. 3, con el que puede intercambiarse, como lo demuestra el uso joánico[30].

La acogida de la oración, consecuencia de los «dos» en el «uno», se había prometido ya en el discurso fundamental de despedida a propósito de las obras confiadas a los discípulos. Entonces dependía de una condición: la fe de los discípulos en el misterio del Hijo (14, 12), mientras que aquí depende de su fidelidad a esta fe. El anuncio se hace también ahora sin restricciones: «Pedid lo que queráis», corresponde a «todo lo que pidáis» de 14, 13. Si se omite la precisión «en mi nombre», es porque la hace superflua la mención de la permanencia recíproca. Está claro que la petición se referirá a la producción del «fruto», como en Jn 14 a la de las obras, ya que los discípulos participan en el deseo de Jesús de ver realizado el proyecto de Dios. También aquí el horizonte es la glorificación del Padre (15, 8; 14, 13). Se da un claro parentesco entre los dos pasajes.

30. Comparar 5, 38 y 15, 7; 14, 24 y 14, 10; 17, 6 y 17, 8; 5, 24 y 12, 47.

«Eso os sucederá» es en griego un pasivo divino[31]. Así pues, ya desde el v. 7 se evoca al Padre, que en el cuadro inicial se cuidaba de su viña. Se le menciona en el versículo siguiente, en donde se pone de relieve su glorificación mediante la construcción de la frase y por el hecho de que el verbo *edoxásthē* (literalmente, «se glorifica») mantiene la prioridad de acción propia de Dios. Como hemos esbozado anteriormente, la glorificación del Padre consiste en el cumplimiento de su designio, en la manifestación plena de su amor al mundo; esto coincide con la reunión de los creyentes por el Hijo en la unidad divina. Aquí, lo que glorifica al Padre es el fruto abundante que dan los «sarmientos», y concretamente su pertenencia a la única vid.

Muchas veces se traduce «que os hagáis mis discípulos» (v. 8b), debido al verbo *gínomai* que indica de ordinario una transformación. Todos los destinatarios del discurso son ya discípulos de Jesús: no tienen que hacerse tales[32], sino mantenerse y manifestarse tal como son. Por eso conviene traducir por el verbo «ser» en subjuntivo abierto al porvenir, en el que el resultado se alcanzará plenamente. La condición del discípulo es dinámica: se realiza en un obrar en el que se expresa su unidad con el Hijo.

Espontáneamente el lector cristiano asocia la vid a la eucaristía, sobre todo si se piensa que este término es pronunciado aquí por Jesús en el marco literario de la última cena. ¿«Yo soy la vid, la verdadera» hará eco en este caso al «Yo soy el pan de la vida» (cf. 6, 35) para formar el díptico cuerpo/sangre? En la *Didajé*, obra del siglo I, la «santa vid... revelada por Jesús» se usa para designar el sacramento[33].

Pero el texto se resiste a esta interpretación. Las palabras «beber» y «vino» no figuran aquí. Sobre todo, el fruto que se espera de la vid no va destinado a los discípulos, sino que lo han de dar ellos, injertados en Cristo. La perspectiva es diferente. El cuadro simbólico de los v. 1-2 presenta una revelación del Hijo; la exhortación de los v. 3-8 explicita sus consecuencias para los que se han convertido, por la fe, en «una» sola cosa con él.

Sin embargo, teniendo en cuenta el contexto de la última cena y el poder sugestivo del término «vid», puede evocarse el pensamiento del sacramento a partir de la inhabitación de Jesús y los discípulos,

31. Para atribuir una acción a Dios sin pronunciar el nombre, los semitas utilizan de buena gana un giro impersonal, en voz pasiva.

32. «Hacerse discípulo» en sentido propio: 9, 27. En 8, 31 la expresión «verdaderamente mis discípulos» subraya la diferencia con los oyentes que, por no adherirse formalmente a la palabra, no eran discípulos más que en apariencia.

33. «Te damos gracias (*eukharistoûmen*), Padre nuestro, por la santa viña de tu siervo David, que nos revelaste por Jesús tu servidor» (Did 9, 2).

así como del amor del que éste procede y en el que se realiza (v. 9-17). Así pues, aunque este pasaje no permite una lectura inmediatamente sacramental[34], la comunidad que lo escucha durante las asambleas litúrgicas puede ver aquí una inteligencia más profunda del misterio que vive al celebrar la eucaristía.

Jn, que no podía ignorar la liturgia de su Iglesia, ¿buscó deliberadamente este efecto? Quizás lo buscó en un segundo nivel, haciendo resonar unos acordes en la trama del texto. Pero su propósito se sitúa en otro lugar, que se encuentra al mismo tiempo más acá, en la realidad que da su base al sacramento, y más allá, en el fruto que dan los sarmientos de la única vid.

¡Permaneced en el amor, en el mio! (15, 9-17)

A partir del v. 9 el símbolo de la vid deja su lugar a aquello que lo justifica en profundidad, el amor que tiene su fuente en el Padre. Habiendo terminado la perícopa sobre la finalidad última que es la glorificación del Padre, Jesús se remonta al origen, al amor con que el Padre lo ha amado y que es la base de su propio amor a los hombres, como se expresa en el giro *kathṓs*, que indica una producción[35]. En el v. 12, este mismo giro manifiesta el vínculo existente entre el amor con que el Hijo amó a los discípulos y su amor mutuo. Del Padre al Hijo, del Hijo a los discípulos, luego de los discípulos entre sí, hay un solo amor que brota continuamente. A lo largo del texto se añade el término «amigos» (*phíloi*) al empleo insistente del verbo «amar» (*agapáō*) y del sustantivo (*agápē*).

Esta sub-unidad va unida literariamente a la anterior por una nueva insistencia en «permanecer» y, al final, por la perspectiva del fruto. Está en continuidad implícita con la tradición judía, ya que la viña-Israel debía su existencia al amor de Yahvé; está también en continuidad manifiesta con la interpretación joánica de esta figura, que puso de relieve la unidad entre la «vid» y los sarmientos. El amor, derivado

34. A pesar de la opinión contraria de varios autores, tanto no-católicos (O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris 1951, 78s; B. Sandvik, TZ 23 [1967] 323-328; B. Lindars, 486s) como católicos (A. Feuillet, *Etudes johanniques*, Paris 1962, 83s).

35. A diferencia de 15, 4b, donde va seguido de *houtṓs*, significando entonces una simple comparación, *kathṓs* va seguido aquí de *kaí*, como en 6, 57; 10, 15; 13, 34, significando entonces un fundamento o una producción. De ahí, la traducción propuesta para el v. 9 (y 12).

de una fuente transcendente, se convierte en el contenido de la existencia cristiana.

En el centro del pasaje se evoca la muerte de Cristo como acto supremo de amor (v. 13). Este versículo marca el tránsito del primer movimiento del pensamiento, la comunicación continua del amor (v. 9-13), al segundo movimiento que está dirigido por el apelativo «amigos» dado a los discípulos y orientado hacia la perspectiva de un fruto que permanece y luego de una oración que el Padre escucha (v. 14-16). La mención del Padre (que ama: v. 9a; que da: v. 16d) cierra este texto, al que seguirá la repetición del mandamiento del amor mutuo (v. 17; cf. v. 12). Si el «yo» del Hijo se afirma en cada versículo, su dependencia del Padre queda igualmente de manifiesto a lo largo del texto (cf. v. 10.15).

9 «Con el amor con que (*kathṓs*) el Padre me ha amado, yo también os he amado. ¡Permaneced en el amor, en el mío!
10 Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, lo mismo que (*kathṓs*) yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor.
11 Os he dicho esto para que el gozo, el mío, esté en vosotros y vuestro gozo sea pleno.
12 He aquí mi mandamiento: que os améis los unos a los otros con el amor con que yo os he amado.
13 Nadie tiene un amor más grande que el amor del que entrega su propia vida por los que ama.
14 Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que yo os mando.
15 No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su dueño; os he llamado amigos, porque todo lo que he oído de mi Padre, os lo he dado a conocer.
16 No sois vosotros los que me habéis escogido a mí, sino que soy yo el que os he escogido a vosotros; y os he establecido para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca, para que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre, os lo dé.
17 Lo que os mando es que os améis los unos a los otros».

Encadenándose con el v. 8 que mencionaba al Padre, este desarrollo empieza hablando también del Padre. Este, como al comienzo de la perícopa sobre la vid, es el actor principal. De su amor al Hijo procede el amor del Hijo a los suyos. En las dos ocasiones, el verbo «amar»

está en un aoristo llamado complexivo[36], que indica un comportamiento global. El empleo del pasado para enunciar un amor divino que está siempre en acto podría expresar también su anterioridad absoluta respecto a la experiencia de los creyentes. En el caso del Hijo, este aoristo tiende además a evocar el momento único de la pasión, cuando el amor de Jesús se manifestó hasta el extremo, pensamiento que volverá a surgir en el v. 13.

La revelación del amor que precedió a los discípulos desemboca en una llamada: «¡Permaneced en el amor, en el mío!» (v. 9b), que dice más aún que la invitación anterior: «¡Permaneced en mí!» (v. 4) y que sitúa al oyente en el corazón del misterio. No se trata solamente de mantenerse firme en la fe en Jesús, sino más profundamente de vivir en el amor recibido de él y por tanto recibido del Padre. El calificativo «el mío»[37] no aísla el amor de Jesús del amor del Padre; subraya el papel del Hijo entre los suyos y su anticipación en la relación que les propone. Jesús penetra hasta el fondo de la realidad: del amor del Padre es de donde procede la inhabitación por la que los «dos» se hacen «uno», sin dejar de ser «dos».

Sin excluir ni mucho menos cierta preferencia del corazón, el permanecer en el amor de Jesús no pertenece al orden del sentimiento de una experiencia mística, sino de la comunión de voluntades; significa, en concreto, permanecer unido a él obedeciendo sus mandamientos (v. 10). Según el primer discurso de despedida, amar y guardar los mandamientos son para los creyentes una sola y misma cosa[38], lo mismo que para el propio Jesús, que decía en 14, 31: «Amo al Padre actuando como el Padre me ha mandado». Nuestro texto establece una continuidad entre la infidelidad de los discípulos a los mandamientos del Hijo y la fidelidad del Hijo a los mandamientos de su Padre, por la que él permanece en su amor. En virtud del *kathōs* que los relaciona, el comportamiento del Hijo es, más que un modelo, un prototipo y hasta la fuente del comportamiento de los creyentes. El v. 10 refleja en sentido inverso el contenido del v. 9: muestra la respuesta tanto del Hijo como de los creyentes al amor recibido. El conjunto de los dos versículos comienza y acaba mencionando el amor del Padre.

36. Ordinariamente el aoristo remite a un momento concreto del pasado. Cf. BD § 318 y Jn 3, 16; 13, 1.

37. *Tēî emēî* está en posición enfática, a diferencia del simple *mou* que se encuentra en dos ocasiones en el versículo siguiente. Cf. E. A. Abbott, *Johannine Grammar*, London 1906, n.° 1987-1989. La traducción española traduce este matiz con cierta dureza.

38. 14, 15.21.23. El mandamiento y la obediencia expresan el amor dado y acogido.

11 «Os he dicho esto para que el gozo, el mío, esté en vosotros y vuestro gozo sea pleno».

El v. 11 sobre el gozo parece interrumpir el movimiento que va del amor de Dios hasta el amor compartido entre hermanos (v. 12)[39]. En realidad, permite interiorizar la revelación anterior, bajo el aspecto del gozo que implica. Permanecer en el amor del Padre cuya obra ha acabado, ése es el gozo inexpresable del Hijo al final de su misión, y el que se comunicará a todos los que se unen a él en la acogida del amor.

El gozo va unido en el antiguo testamento a la salvación manifestada o prometida y, en el nuevo, al acontecimiento de Cristo[40]. Jn introduce aquí la novedad de que es el mismo gozo del Hijo el que pasa a los creyentes[41]; lo mismo que en la perícopa de la vid, el pensamiento subyacente es el de la unidad de los discípulos con él. La frase: «Si me amaseis, os alegraríais de que voy al Padre» (14, 28), había dejado entrever ya lo que Jesús afirma en este lugar.

La plenitud es otro rasgo del gozo en el cuarto evangelio, por ejemplo a propósito del Precursor (3, 29). Si ahora la perspectiva aparece orientada hacia el futuro (*hína*: «a fin de que»), es en virtud de la situación literaria de los discursos de despedida y porque el don del gozo en plenitud sigue dependiendo de la fidelidad efectiva de los discípulos; pero la promesa se refiere a su presente, tanto aquí como en el último coloquio de Jesús con el Padre:

> Ahora vengo a ti y declaro estas cosas en el mundo
> para que tengan en ellos mismos mi gozo en su plenitud (17, 13).

Después de esta pausa que orienta hacia la acogida del gozo perfecto, prosigue la cantata del amor divino: el amor que Dios ha concedido a los discípulos se expresa en el amor que éstos se tienen mutuamente en este mundo. Este resultado es el único que verifica la

39. Apoyándose en el giro *taûta lelálēka* que anuncia a menudo (pero no siempre: cf. 16, 25) el final de una exposición, R. Schnackenburg, III, 125, opina que el v. 11 concluye la perícopa de la vid y que el v. 12 comienza la segunda subunidad. Cf. *infra*, n. 117.

40. SB II, 429s; 566; TWNT 9 (1971) 353s; VTB 318-322.

41. En el contexto de la alianza escatológica, la Biblia suele atribuir el gozo a Dios mismo: Is 60, 15; 65, 19; Jer 32, 41; 33, 9; Sof 3, 17; cf. Lc 15, 7.10.32.

presencia en ellos del amor recibido de Jesús. Por eso, el amor fraterno se presenta como el mandamiento por excelencia. El relieve que se da al aspecto ético del amor cierra el paso a toda interpretación del pensamiento joánico en un sentido gnóstico, así como a toda evasión al mundo de la imaginación[42]. El enunciado del mandamiento (v. 12) es el mismo que en 13, 34 para el mandamiento nuevo[43], cuya práctica caracteriza al verdadero discípulo de Jesús.

La frase siguiente tiene la forma de una sentencia[44]:

13 «Nadie tiene un amor más grande que el amor del que entrega su propia vida por los que ama».

¿Se trata de mostrar a los discípulos hasta dónde compromete el amor? No es ése el sentido principal: Jesús habla de sí mismo. De hecho, el v. 14 vuelve a insistir en el mandamiento de una manera global y en otra perspectiva; no explicita la exigencia de dar la vida, como lo hace por el contrario la primera Carta de Jn en una secuencia muy parecida[45]. En continuidad con el final del v. 12 («el amor con que yo os he amado»)[46], Jesús evoca su propia muerte como testimonio supremo de su amor: la expresión «entregar su propia vida» designa en el cuarto evangelio la muerte voluntaria del Hijo[47] y, aunque la frase se presenta como una sentencia general, la formulación negativa («nadie tiene...») puede aludir al carácter insuperable de su amor a los hombres. El carácter absoluto del amor de Jesús a los suyos es el objeto primero de la contemplación del evangelista; tiene que motivar la fidelidad cotidiana del discípulo al mandamiento del amor fraterno.

42 La primera Carta de Jn indica que hay que amar «no de palabra ni con la boca, sino con hechos y de verdad» (1 Jn 3, 18) También aquí el amor fraterno se deriva del conocimiento de que Dios es amor (1 Jn 4, 7-12)

43 Cf nuestra lectura, *supra*, 71-73

44 Sobre este proverbio extendido por el mundo antiguo, cf. TWNT 9 (1970) 151 Platón ofrece uno paralelo en *Banquete*, 179b

45 «Jesús se desprendió de su vida por nosotros, también nosotros tenemos que desprendernos de nuestra vida por los hermanos» (1 Jn 3, 16)

46 Esta continuidad es más palpable todavía en el griego el v 13 comienza por «mayor amor» (*Meízona taútēs agápēn oudeìs ékhei, hína tis tḕn psykhḕn autoû thē̂i hypèr tôn phílōn autoû*)

47 *Títhēmi tēn psykhḕn hypér* Cf II, 291 y *supra*, 75. Se puede recordar en este contexto el v. 15, 24

La designación «los que ama» (*phíloi*)[48], lo mismo que la expresión «los suyos» (13, 1)[49], no excluye a los hombres que sean enemigos. Subraya la motivación de aquel que ofrece su vida: según el evangelista Juan, sólo el amor da razón de la cruz[50].

Pues bien, el término *phíloi* se repite en el v. 14, en el movimiento continuo del texto, y también en el v. 15. Si los discípulos hacen lo que se les ha pedido, es decir, si creen y aman, el Hijo los reconoce como «amigos». Ante aquel que viene de arriba, la condición del discípulo es de suyo la de «servidor»[51], término que en la Biblia es un título de nobleza cuando caracteriza a la relación de una persona con Dios: implica una fidelidad sin reservas. No tiene el sentido de esclavo más que cuando indica a un hombre sometido a un dueño de este mundo o, según Jn 8, 34, al poder del pecado[52]. Jesús opone ahora al título positivo de servidor el de amigo. ¿Qué significa esto?

En el antiguo testamento, el apelativo «amigo de Dios» se reserva para Abrahán y para Moisés[53], a quienes el Señor no solamente confió la ejecución de sus órdenes, sino que les comunicó cara a cara el conocimiento de su designio. Sin embargo, la tradición sapiencial extiende este título a todos los que viven con la sabiduría (Sab 7, 27s); según el Sal 25, 14, «la intimidad de Yahvé es para quienes le temen y a los que ha dado a conocer su alianza». Jesús dice:

15 «Os he llamado amigos, porque todo lo que he oído de mi Padre, os lo he dado a conocer».

El amor que se expresó en la entrega de la vida es también el amor que reveló el secreto de la intimidad propia del Hijo. Esta frase re-

48 Nuestra traducción tiene sin duda el inconveniente de velar la función de la palabra-gancho que tiene el término *phíloi*, repetido en los v 14 15, pero explicita el sentido que tiene esta palabra, de la misma raíz que *phileō* («amar», sinónimo de *agapáō*), cf con Jesús como sujeto 11, 3 36

49 Cf. nuestra lectura, *supra,* 17

50 T Forestell, *The Word of the Cross*, Roma 1974, ha demostrado que Jn interpreta la cruz, no ya en términos de sacrificio cultual ni de satisfacción por el pecado, sino como la revelación por excelencia del amor de Dios

51 Cf 13, 16 = 15, 20, sobre el término *doûlos*, cf DNT, 404s

52 En 8, 34-36, el contraste entre «esclavo» e «hijo de la casa» demuestra que la adhesión al Hijo de Dios nos hace libres

53 Abrahán Is 41, 8, 2 Crón 20, 7 = Sant 2, 23, cf Gén 18, 17, Jub 19, 9. Moisés Ex 33, 11 Cf RAC 8 (1972) 418-424 Filón ha recogido varias veces este tema *De sobr* , 55, *Mois* I, 156, *Sacr* , 130 ..

capitula lo que había afirmado continuamente Jesús a propósito de su revelación[54]; pero aquí puede sorprender ese «todo». ¿Una audacia del evangelista? Sin embargo, dirigiéndose al Padre, Jesús dirá:

> Yo les he hecho conocer tu nombre...,
> para que el amor con que me has amado esté en ellos
> y yo en ellos (Jn 17, 26).

16a «No sois vosotros los que me habéis escogido a mí, sino que soy yo el que os he escogido a vosotros».

Subrayando su iniciativa con los creyentes, Jesús se muestra como heredero de la tradición deuteronómica sobre la elección de Israel:

> Si Yahvé se ha enamorado de vosotros y os ha escogido, no es porque seáis más numerosos que ninguno de los otros pueblos, ya que sois el más pequeño de todos los pueblos. Es porque Yahvé os ama (Dt 7, 7-8).

Situado en el contexto de la elección, el término *phíloi* no puede reducirse simplemente al vínculo que une a los personas que se han hecho amigas por una elección mutua: se mantiene la transcendencia del Hijo. También lo indica una ausencia: si Jesús nos llama amigos suyos, no se presenta como «nuestro» amigo. Sin embargo, mediante la triple repetición de este término, Jesús manifiesta su intenso deseo de ver realizada la perfecta presencia mutua que significaban las fórmulas de inmanencia recíproca.

Pues bien, el proyecto de Dios es único y universal. Si Yahvé ha escogido a Israel, no es solamente en beneficio de Israel, sino para que sea su testigo entre los demás pueblos[55]. Jesús precisa la elección de los discípulos diciendo:

16b «Os he establecido para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca, para que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre, os lo dé».

54. Cf. 5, 30; 7, 17s; 8, 18.26.28.40; 12, 44.49; 14, 10 y 17, 8.
55. Cf., por ejemplo, Is 2, 2s; 43, 9-12; 55, 4s; Sal 87.

Vuelve a aparecer aquí la imagen que caracterizó a la perícopa de la viña. Y también, como en el v. 2, en una proposición final, Jesús hace suya la intención del Padre-viñador. ¿Cuál, es entonces ese «fruto» que la lectura no nos ha permitido descodificar todavía?

A primera vista, uno se siente llevado a referir el v. 16 a la misión apostólica. El verbo *eklégomai* se empleó antes dos veces para indicar la elección de los doce (6, 70; 13, 18), y *títhēmi* («establecer») puede significar, al menos fuera de Jn, la investidura en un ministerio eclesial[56]. Finalmente, «para que vayáis» sugiere un envío a lo lejos. ¿No está esto en armonía con la oración de Jesús: «Pido también por los que, gracias a su palabra, creerán en mí» (17, 20)? Lo confirmaría el empleo del término «fruto» en el episodio de la cosecha de los samaritanos (cf. 4, 36) y en la frase sobre el grano de trigo que muere (12, 24). Algunos críticos[57] deducen de aquí que la frase del v. 16, a diferencia de las anteriores, va dirigida al grupo de los primeros discípulos y, como tal, a los que la tradición común califica como «los apóstoles» y, por extensión, a sus sucesores. El fruto sería entonces el éxito de su predicación como tarea instituida.

Pero esta interpretación va más allá de los datos del texto. El verbo «escoger» indica manifiestamente la elección de la que son objeto todos los creyentes, aquellos a los que el Hijo llama sus amigos. En el segundo cuadro, el v. 19 confirma que la elección de la que habla Jesús no es la de unos cuantos entre los miembros de la comunidad, sino la de la comunidad en todos sus miembros en oposición al «mundo». Este empleo, que refleja la elección de todo Israel respecto a las naciones, es frecuente en el nuevo testamento[58]. Sobre todo, la metáfora «dar fruto» se refería hasta aquí a todo «sarmiento» injertado en la vid; el texto exige que se mantenga este mismo valor hasta el final. En cuanto al verbo *títhēmi* («establecer») en el sentido de disposición divina, puede muy bien introducir un concepto de alcance más amplio que un ministerio particular; así en 1 Tes 5, 9: «Dios nos ha destinado (*étheto*) a la salvación»[59]. Y la expresión «para que vayáis» en el sentido de envío a misión sólo se encuentra en Lc 10, 3; en otros lugares, corresponde a un giro semítico y griego que

56. Hech 20, 28; 1 Cor 12, 18.28; 2 Tim 1, 11.
57. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung im Jo. ev.*, Münster 1959, 111-114, apoya a Lagrange que lee en este versículo «el programa del apostolado» (p. 408).
58. Cf. Mc 13, 20; Hech 13, 17; Ef 1, 4.
59. Cf. TWNT 8 (1966) 152.

refuerza al verbo que sigue[60] Finalmente, las correspondencias con 4, 36 y 12, 24 son ilusorias[61]

Por tanto, es necesario leer de otra manera Según R Borig[62], «dar fruto» es, para los amigos de Jesús, ser plenamente fiel a sus mandamientos, lo mismo que el pueblo elegido tenía la obligación de observar la ley recibida en el Sinaí[63] Otros comentaristas, recogiendo esta hipótesis, hablan de una vida cristiana ejemplar y sobre todo de la práctica de la caridad fraterna[64] Pero, al identificar fruto y obediencia a los mandamientos, esta interpretación falsea el dato textual Es verdad que el poema de Isaías y los otros pasajes proféticos sobre la viña entienden por la metáfora del fruto la fidelidad al Dios único y la justicia para con el prójimo Pero en Jn la fe y el amor mutuo condicionan la unidad de los discípulos con Jesús y ésta, a su vez, condiciona la producción del fruto Efecto de la «permanencia», el fruto no puede coincidir con esa permanencia a partir de ella, se sitúa más allá

Así pues, examinemos el contexto El mandamiento del amor que enmarca el pasaje remite a 13, 34, que hablaba del mandamiento nuevo Pero entonces Jesús añadió inmediatamente

> En esto reconoceran todos que sois mis propios discípulos si os teneis amor los unos a los otros (13, 35)

Según este versículo, el amor mutuo de los creyentes conduce a quienes lo constatan a descubrir su origen, que es el mismo Hijo Tiene un poder de revelacion Por otra parte, el tema de la oración en nombre de Jesús, recogido al final del v 16, confirma que la perspectiva del texto desborda los contornos de la comunidad Asi, en 14, 12-13

> Aquel que cree en mi hara tambien las obras que yo hago y hasta hará otras mayores, porque yo voy al Padre
> Y todo lo que pidais en mi nombre, yo lo haré,
> de forma que el Padre sea glorificado en el Hijo

60 Cf , por ejemplo, Ex 3 16, 2 Re 5, 10, Jn 4 16 9, 7 y TWNT 8 (1967) 508

61 El versiculo 4 36 se refiere a la cosecha, no a la produccion del fruto La frase sobre el grano de trigo afirma la necesidad de morir para dar fruto

62 Cf R Borig, 237-246

63 Cf Ex 20 1-21, Dt 5, 6 22 32s

64 Cf R Borig, 237, que señala diez maneras de caracterizar en este sentido al fruto de la vid

La oración y su acogida se refieren a las obras mayores confiadas a los discípulos, es decir a la reunión de los hijos de Dios para gloria del Padre[65] En la perícopa de la vid, el objeto de la oración de los creyentes es la producción del fruto que glorifica al Padre (15, 7-8) El parentesco que hemos advertido entre estos dos textos[66] invita a relacionar el «fruto» con las «obras mayores»

Todo esto nos autoriza a concluir que el fruto esperado de los discípulos es la irradiación que tendrán en el mundo su fe y su amor, para gozo del Padre, el viñador Lo que intenta la metáfora se manifiesta por la petición de Jesús al Padre

> Que ellos esten perfectamente realizados en el uno
> para que el mundo llegue a conocer que tu me has enviado
> y que los has amado con el amor con que me has amado a mi (17, 23)

A través de la comunidad de sus discípulos, el Hijo seguirá revelándose a lo largo de toda la historia

El profeta anunciaba que la faz del mundo «se cubriría de cosecha» (Is 27, 6) El fruto más abundante que espera el Viñador (v 2), ese fruto que le glorifica (v 8), se convierte aquí en el fruto «que permanece» Este último calificativo refleja una vez mas la insistencia del verbo «permanecer» a lo largo del texto, pero tiene además un valor propio Al mismo tiempo que evoca los frutos que, según Ezequiel, no se agotan[67], remite en el cuarto evangelio a ese Cristo del que dice la Escritura que permanece para siempre (12, 34) y al Hijo que permanece para siempre en la casa del Padre (cf 8, 35) El fruto que tendrán que dar los discípulos es en definitiva el que da a través de ellos el Resucitado, cuya voz se hace oír en los discursos de despedida En este versículo hay algo más que una invitación, hay una promesa segura

Al final, el v 17 forma inclusión con el v 12 al repetir el mandamiento por excelencia, pone un sello a la cantata del amor

PERSEGUIDOS CON CRISTO

(15, 18-16, 4a)

Bruscamente se cambia de tono al amor se opone el odio, a la comunidad el mundo, a la interioridad lo de fuera La segunda parte de este discurso contrasta con la primera, pero no hay que separarlas

65 Cf *supra* 91 93
66 Cf *supra* 140s
67 Ez 47, 12, cf Jer 17, 8, Sal 1 3, Ap 22, 2

Como decíamos en la introducción a este capítulo[68], presenta otro aspecto de la comunión de existencia que une a los discípulos con Jesús: si están tan estrechamente unidos a la vid que es Cristo, también se ven expuestos al rechazo que él mismo conoció. El anuncio: «Os excluirán de la Sinagoga... » (16, 2) remite al lector al conflicto que estalló entre el judaísmo fariseo y la comunidad joánica[69]. El texto responde a la cuestión implícita del porqué de la persecución que sufría entonces la comunidad y, más hondamente, del porqué del fracaso con que tropezaría su predicación. Pero desborda los límites de esa coyuntura. Manifiesta un drama permanente, de una profundidad insospechada: el enfrentamiento entre Cristo revelador y el mundo.

El tema de la persecución ocupa un lugar importante en los escritos del nuevo testamento, en donde se recogen las interpretaciones de una experiencia a la que había que dar un sentido[70]. De acuerdo con la tradición común, Jn afirma que la suerte de los discípulos reproduce la de su Señor: son odiados por causa de su nombre[71]. Pero no atribuye este odio a unos perseguidores particulares —judíos o paganos, gobernadores o reyes—, sino al «mundo», un término sobre el que tendremos que volver. Además, a diferencia de la tradición sinóptica, Jn no inscribe el anuncio de las persecuciones en un marco apocalíptico, ni ve en ellas un signo precursor del fin[72]. El odio a la palabra

68 Cf *supra*, 127

69 El conflicto y la situacion que de él se derivaba para la comunidad cristiana están bien descritos en J L Martyn, *History and Theology*, New York 1968, 18-22, 47s, y en K Wengst, *Bedrangte Gemeinde und verherrlichter Christus*, Munchen [4]1992, 75-88 Sigue abierta una cuestión ¿debe relacionarse esta crisis con Jamnia (cf *infra*, nota 120) o se remonta ya a los orígenes del cristianismo?

70 Sobre el hecho de la persecución, los testimonios más antiguos son las frases de Pablo sobre su violencia contra los cristianos antes de su propia conversión (1 Cor 15, 9, Gál 1, 13 23, 1 Tim 1, 13, cf Hech 9, 1s, 22, 3-5, 26, 9-12), luego las menciones de la violencia que él mismo sufrió como apóstol (por ejemplo, 1 Cor 15, 30-32, 2 Cor 4, 8s, 11, 23-25) o que sufrían las comunidades (por ejemplo, Rom 12, 14, Gál 5, 11, 1 Tes 2, 14-16, 2 Tes 1, 4) Los Hechos de los apóstoles relatan la lapidación de Esteban, seguida de una gran persecución en Jerusalén (7, 54-8, 3), la decapitación de Santiago (12, 2), las pruebas de Pablo a quien intentan matar y su proceso ante el rey Agripa (Hech 25), etc Sobre la persecución romana (a partir del año 64, bajo Nerón), cf Tácito, *Annales* XV, 44

71 Esta interpretación aparece ya en la carta más antigua de Pablo, 1 Tes 2, 14-16

72 Las predicciones de las persecuciones tomaron un carácter escatológico por el hecho de que la comunidad cristiana creía inminente la parusía Cf , por ejemplo, Mc 13, 9-13 par, Mt 10, 17-22, Lc 12, 2-9 Ya en la apocalíptica judía, las potencias supraterrenas se desencadenarían contra los servidores del Mesías el fin iría precedido por una lucha de carácter cósmico, que se traduciría en tribulaciones y convulsiones extremas

tiene la misma extensión que el tiempo y culminó en el pasado, cuando la venida del Hijo. En efecto, lo que se pone más de relieve es la retrospectiva punzante que presenta Jesús del fracaso de su ministerio y la explicación que da de ella: el desconocimiento del Padre que lo ha enviado. El odio contra el Revelador alcanza a Dios mismo.

Después de esta trágica constatación, que termina con una cita de la Escritura, Jesús promete a los discípulos el envío del Paráclito que los convertirá en testigos suyos. De esta manera los reorienta hacia el mundo: la comunidad animada por el Espíritu de verdad continuará haciendo oír la palabra. Esto supone que el mundo no está fijo en su rechazo; ¿acaso los discípulos no provienen también de él (15, 19)? Dirigido a una Iglesia en medio de la prueba, este texto que medita en el misterio de la incredulidad y del odio tiene una intención práctica: sostener el compromiso renovado de los creyentes en la obra de revelación que se les ha confiado[73].

La organización del texto es continua, hasta concluir con la fórmula típica de las despedidas: «Os he dicho esto...», repetida por dos veces (16, 1.4). Pero se pueden distinguir cuatro sub-unidades. Las dos primeras (15, 18-21 y 22-25) están estrechamente encadenadas: el v. 21c, al denunciar el desconocimiento del Padre, introduce los versículos siguientes; el movimiento está sostenido todo el tiempo por la sucesión de frases condicionales[74] y el verbo «odiar», repetido seis veces, forma inclusión. Pero se distinguen por el hecho de que el «vosotros» de los v. 18-21 desaparece en los v. 22-25, dejando su sitio al «yo» y a la mención del Padre. Los v. 26-27 sobre el envío y el testimonio del Paráclito se presentan como una respuesta a lo anterior. El final (16, 1-4a) evoca las circunstancias de la persecución contemporánea del evangelista.

Vosotros y yo, en la persecución (15, 18-21)

18 «Si el mundo os odia, sabed que me ha odiado a mí antes que a vosotros. 19 Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo que es suyo, pero como vosotros no sois del mundo y yo os he sacado del mundo por eso el mundo os odia.

73 Es lo que T Onuki, 93 y 141s llama «función pragmática»

74 Las proposiciones introducidas por *ei* («si») son unas veces condicionales irreales (15, 19 22.24) y otras subordinadas que podrían introducirse por «ya que» (15, 18.20.20)

20 Recordad la palabra que os he dicho: 'El siervo no es mayor que su señor'; si me han perseguido a mí, os perseguirán también a vosotros; si han guardado mi palabra, guardarán también la vuestra. 21 Más aún, todo esto lo harán contra vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen a aquel que me ha enviado.

Este exordio abrupto presupone algo que no se ha dicho: el malestar de una comunidad que confiesa a Cristo y que es perseguida, una persecución que se describirá al final del texto. Pues bien, lo que Jesús declara a sus discípulos vale para cualquier comunidad cristiana probada por causa de su fe: los motivos que explican el odio contra los creyentes no son contingentes, sino que se deben al vínculo que une a todo discípulo con Jesús. Y el Adversario se identifica, no con una figura histórica pasajera, aunque sea colectiva, sino con el «mundo»[75].

A diferencia de su empleo en otros pasajes, el término «mundo» no designa aquí a la humanidad sin más, que ciertamente no posee todavía la «vida eterna», pero está llamada a ella[76]. Indica el conjunto de todos los que se niegan a creer en Jesús revelador del Padre; totaliza las preferencias que se dan a las tinieblas (cf. 3, 19). La elección de la palabra «mundo» como cifra de la incredulidad puede deberse a la representación, tanto espacial como espiritual, del terreno de «abajo» opuesto al terreno de «arriba», de Dios. Para denunciar la negativa de sus oyentes a acceder a la existencia que les abría, Jesús había dicho:

> Vosotros sois de abajo; yo soy de arriba.
> Vosotros sois de este mundo; yo no soy de este mundo (8, 23).

En nuestro texto, el término «mundo» asociado al concepto de odio aparece como un eco invertido y dramático del mismo término asociado al concepto de amor: «Dios amó tanto al mundo...» (3, 16). Ya la tradición de Israel mostraba que la persecución de los profetas y del justo, e incluso la del pueblo entero, es una constante de la historia, en donde se manifiesta el intento ciego de poner un obstáculo a la salvación de Dios[77].

75. Ya en la tradición sinóptica se lee: «Seréis odiados por *todos*» (Mc 13, 13 par).

76. Sobre el empleo del término «mundo» (*kósmos*) en el cuarto evangelio, cf. *infra*, 236s.

77. Cf., por ejemplo, Sab 2, 10-20; 2 Mac 6-7; y VTB, 612s. El nuevo testamento recuerda a menudo la persecución contra los profetas de Israel: Mt 5, 12; 23, 30s.35.37; Lc 11, 49; 13, 33s; Hech 7, 52; Rom 11, 3; 1 Tes 2, 15...

La primera explicación que da Jesús del odio contra los creyentes[78] es que él fue objeto del mismo antes que ellos (v. 18). Esta frase supone la vinculación existencial que los creyentes tienen con él. Cuando sus hermanos se mostraban reticentes ante su misión, Jesús les había dicho:

> El mundo no puede odiaros, pero a mí me odia (7, 7).

Sin embargo, lo que más destaca es la suerte del Hijo. La frase: «(el mundo) me odia» recapitula toda la hostilidad que describen los capítulos 5 a 12 del evangelio, en donde se desarrolló el proceso contra el Enviado de Dios. En cuanto a la muerte de Jesús, evocada en 15, 13, está presente en el espíritu del lector; aquel que habla aquí ha pasado ya por ella. Pues bien, la indicación «antes que a vosotros» invita a remontarse más arriba del ministerio de Jesús de Nazaret, al rechazo que opuso el mundo a la revelación intemporal del Logos (1, 10s). Según las palabras del salmo que Jesús se apropia más adelante (15, 25), remite igualmente al rechazo de todos los que habían precedido al Enviado de Dios.

La cuestión podría reanudarse: ¿Por qué el Hijo fue odiado por el mundo? Antes de llegar a ello, Jesús da otro motivo del odio contra los creyentes (v. 19). Celosamente cerrado en sí mismo, el mundo ama solamente a los que le pertenecen. El neutro *tò ídion* que designa a los que le pertenecen —podríamos traducirlo por «su cosa»— es intencional, en contraste con el empleo de *hoì ìdioi* (en masculino) para los discípulos (13, 1), los que pasaron de la muerte a la vida por haber escuchado a Jesús. Todo ocurre como si una persona no accediera al estatuto de sujeto más que después de haberse hecho interlocutor de la palabra divina[79]. Frente a los actores positivos (los discípulos y Jesús, Jesús y el Padre), la entidad contraria no tiene rostro. Lo mismo pasará hasta el final del texto.

Los discípulos formaban antes parte del mundo de abajo; ya no la forman. El que es de arriba se los ha «llevado». El sentido del verbo *eklégomai*, el mismo que indicaba en 15, 16 su elección por Jesús, queda modificado por la preposición *ek* («fuera de») que sigue: supone

78. No se trata, al menos de forma inmediatada, del drama del odio que ha sacudido a la humanidad desde que Caín odió a Abel. Aquí, el verbo «odiar» tiene evidentemente un sentido fuerte, no el sentido semítico «amar menos», que tiene por ejemplo en Mt 6, 24; Lc 14, 26 o Jn 12, 25.

79. Cf. J. Calloud, 85. Este autor indican que Judas no habla nunca en Jn.

que son arrancados del mundo[80]. El acento recae ciertamente en la frustración del mundo, desposeído de su poderío sobre los discípulos de Jesús y por eso mismo lleno de odio contra ellos: pero también se ponen de relieve el acto victorioso del Hijo y el nuevo origen que marca en adelante a los creyentes: «no sois del mundo» es un eco de la palabra del Hijo: «yo no soy de este mundo»[81].

A pesar de este dualismo discípulos/mundo, nuestro pasaje no depende de un pensamiento gnóstico: los discípulos no son espirituales por esencia ni son de antemano celestiales. Y, como demostrará lo que sigue en el texto, no tienen que huir del mundo, sino llevarle el testimonio de su fe[82].

El final del v. 19 repite el comienzo del v. 18: «el mundo os odia». Este odio profundo se expresa en la persecución. En el v. 20 Jesús justifica la persecución por la comunidad de destino con él mismo, que ya había evocado en el exordio de este pasaje. Invita a los discípulos a que recuerden (cf. 14, 26) la palabra que les había dicho:

20b «El siervo no es mayor que su señor».

Esta sentencia, recogida también por la tradición sinóptica[83], se aplicaba en Jn 13, 16 al servicio mutuo que los discípulos tienen que hacerse a ejemplo de Jesús; aquí se actualiza en el sentido que tiene en la tradición común: «Si me han perseguido a mí, os perseguirán también a vosotros».

La comunidad de destino entre Jesús y sus discípulos se expresa igualmente de forma positiva:

80 Aunque el verbo es distinto en los Setenta, podría verse en este versículo una alusión a Sal 80, 9 la vid-Israel ha sido retirada (TOB), arrancada (Casa de la Biblia) de Egipto, para ser plantada en la tierra prometida Es posible esta tonalidad en un discurso que comienza con el tema de la vid, sobre todo si se piensa que en el antiguo testamento Egipto es una figura de la esclavitud de la que Dios ha sacado a su pueblo

81. 8, 23. En esto, el v 19 hace eco al prólogo «de Dios fueron engendrados» (1, 13), cf 3, 3 y 8, 47 Pablo habla del «hombre nuevo» (2 Cor 5, 17, Gál 6, 15, Ef 2, 15, cf 1 Cor 5, 7)

82 Contra R Bultmann y L Schottroff, que opinan que se puede hablar de una «huida del mundo» (*Entweltlichung*) inspirada en la gnosis En Jn, el mundo no es intrínsecamente malo y puede abrirse al don de Dios ¿acaso no es objeto de su amor (3, 16, 1 Jn 4, 14)?

83 Mt 10, 24s par, cf 24, 9 Este *logion* debió servir de regla a la comunidad (T Onuki, 134)

20c «Si han guardado mi palabra, guardarán también la vuestra».

Esta frase resulta extraña en el contexto, sobre todo si se piensa que, en el versículo siguiente, la recapitulación «todo esto» no puede referirse a ella. Suponiendo una haplografía, algunos críticos restituyen una negación delante del verbo «guardar»; pero no hay ningún manuscrito que apoye esta conjetura[84]. Por tanto, conviene mantener la oposición: «perseguir *o* guardar la palabra». Tiene una función importante: el paralelismo de las dos frases pone de relieve que el factor que desencadena la persecución contra los discípulos es su anuncio de Cristo. La crisis provocada por el ministerio del Hijo se suscita siempre de nuevo por la palabra de la que son portadores los discípulos. La convicción de que no pertenecen al mundo no replegó a la comunidad sobre sí misma; al contrario, anunciar la palabra resulta desde ahora (cf. 15, 27) para ellos una tarea esencial. La expresión «vuestra palabra» es atrevida, ya que implica que la palabra de Jesús, la del Padre, se ha hecho suya (cf. 17, 14.20).

En el v. 21 Jesús insiste[85]: los discípulos son odiados y perseguidos no solamente *como* lo fue él, sino *«por causa* de su nombre». Se trata de una expresión tradicional[86]; pero no así, lo que sigue. A pesar de que el nombre de Jesús, para Jn, era el de Hijo, resulta que ahora el motivo fundamental del odio que recae también sobre sus testigos es distinto:

84. Después de *ei tòn lógon mou* se habría encontrado una negación *ou* que habría desaparecido por haplografía (operación que consiste en no escribir más que una vez dos sílabas idénticas sucesivas), el texto habría sido «si *no* han guardado mi palabra » Pero esta conjetura carece de fundamento, ya que no puede valer para la segunda parte de la frase, *kaì ton hyméteron tērēsousin*, en donde no cabe suponer la haplografía Por otra parte, la traducción del verbo *tērein* por «espiar» no es joánica

85 El *allá* inicial no dice una oposición, sino un reforzamiento, cf BD 448, 6, Bauer, WB[6] 75

86 Cf Mt 10, 22, 24, 9 par, Ap 2, 3 La expresión «por causa de mi nombre» es única en Jn No hay por qué ver en «mi nombre» una alusión a la naturaleza divina de Jesús, por el hecho de que este giro se refiera a Dios en el antiguo testamento (cf Is 66, 5) Aquí Jesús no encierra en sí mismo lo que anuncia, como siempre, sigue evocando al Padre

21 **«no conocen a aquel que me ha enviado».**

El drama del que habla Jesús es el desconocimiento del Padre por parte de los hombres. Reprochaba a sus acusadores: «No tenéis el amor de Dios en vosotros mismos» (5, 42), o «Su voz nunca la habéis oído; su rostro nunca lo habéis visto» (5, 37), o también: «Vosotros decís: 'El es nuestro Dios'. Sin embargo, no lo reconocéis» (8, 54-55). Había dicho igualmente: «Todo el que ha escuchado del Padre y recibido su enseñanza viene a mí« (6, 45). Si es odiado el Enviado, que conoce ciertamente a Dios (8, 54s), esto se debe a la cerrazón obstinada de los espíritus ante aquel que ha venido a revelarse. Al final del discurso, Jesús repetirá: «No han conocido ni al Padre ni a mí» (16, 3). La incredulidad del pueblo frente al mensaje de los profetas había sido ya denunciada como una negativa a obedecer a Dios:

> Ve y háblales con mis palabras...
> Pero la casa de Israel no querrá escucharte,
> porque no quieren escucharme a mí (Ez 3, 4.7).

Un «ellos» no identificado sustituye desde el v. 20 al término «mundo». En el pasaje siguiente (15, 22-25), ese «ellos» se refiere implícitamente a los contemporáneos de Jesús de Nazaret. Indirectamente se percibe que el apelativo «los judíos» en la primera parte del evangelio corresponde, cuando es negativo, al sentido de «mundo» en los discursos de despedida: supone el rechazo arquetípico de la revelación del Hijo.

El pecado del mundo (15, 22-25)

22 **«Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero de hecho no tienen excusa por su pecado.** 23 **El que me odia, odia también a mi Padre.** 24 **Si yo no hubiera realizado entre ellos unas obras que no ha hecho ningún otro, no tendrían pecado; pero de hecho han**

visto y me han tomado odio a mí y a mi Padre. 25 Más aún, es para que se cumpla la palabra escrita en su ley: 'Me han odiado sin fundamento'».

Una mirada retrospectiva a la misión de Jesús de Nazaret sirve para profundizar en la constatación a la que había llegado el versículo anterior. El desconocimiento de «aquel que me ha enviado» no se debe simplemente a la ignorancia de Dios que es inherente a la condición humana. Desde la venida del Hijo al mundo, esta ignorancia resulta culpable.

Las proposiciones condicionales (v. 22ab y 24a) evocan el acontecimiento de la revelación bajo sus rasgos principales —venir, hablar, realizar obras—, como una condensación del contenido de los capítulos 1 al 12. Estas condicionales inician cada una de ellas a una secuencia en la que reaparecen los mismos elementos en el mismo orden:

	I	II
A. «Si yo...»	22ab	24a
B. «no tendrían pecado»	22c	24b
C. «pero así...»	22d	24c
D. odio a Jesús y al Padre	23	24d

Repetida por dos veces, esta argumentación tan sobria resulta llena de pasión. Puede relacionarse con la queja del Señor:

¿Qué podía hacer por mi viña
que no haya hecho?
Esperaba uvas,
¿por qué solamente abrojos? (Is 5, 4).

Esta queja es al mismo tiempo un juicio[87]. Sobre todo, podemos ver expresada en este pasaje la tristeza más profunda de Jesús en Getsemaní: su venida provocó el pecado, al amor del Padre al mundo respondió el odio.

Dirigiéndose a los discípulos, Jesús no ataca del mismo modo que cuando intentaba llevar a sus interlocutores a tomar conciencia de su

87. Los dos cuadros del capítulo 15 podrían ponerse yuxtapuestos como las dos partes que presenta el poema de Is 5: el amor de Yahvé a su viña, el fracaso de la respuesta.

desprecio[88]. Se pronuncia sobre un rechazo que le ha llevado a la cruz. Aquel que es la luz del mundo (8, 12) no puede justificar ese rechazo diciendo que «no saben lo que hacen» (Lc 23, 34). Jesús habló abiertamente al mundo (Jn 18, 20), presentándose como el Enviado de lo alto. Todo hombre que acoge el don de Dios podía discernir que su enseñanza no procedía de él mismo (7, 17.46). Sus palabras eran las que él oía del Padre[89]; toda la Escritura orientaba hacia el reconocimiento de su origen y de su misión (cf. 5, 46). De ahí la acusación tan terrible de pecado.

Entre los reproches hechos a los israelitas en el Pentateuco y los libros proféticos, no hay ninguno tan grave como el de la idolatría, la negación del Dios único que se había revelado a ellos con sus palabras y sus actos de salvación[90]. Pablo considera a los hombres inexcusables por haber desconocido el rostro del Creador a través de su creación (Rom 1, 20). Jn traspone este juicio a la falta de acogida del Hijo en el que el Padre se ha manifestado. En el cuarto evangelio, el pecado no se refiere a una falta moral, sino que consiste en no reconocer que Jesús de Nazaret es el Hijo que forma una sola cosa con el Padre[91]; procede del fondo más íntimo de un ser enfrentado con la luz. «Si fuerais ciegos, no tendríais pecado», decía Jesús a los fariseos (9, 41).

Pasando de las palabras a los milagros, la segunda secuencia (v. 24) supone un *crescendo*, si es posible, sobre la primera: «De hecho... *han visto*»[92]: las obras del Hijo que ningún otro ha hecho atestiguan su unidad con el Padre[93]. Acusado de blasfemia, Jesús se refería a las obras para legitimar su anuncio, y su última llamada a creer se basa exclusivamente en sus obras (10, 36-38). La acusación de incredulidad que el evangelista lanzaba contra los contemporáneos de Jesús de Nazaret al final de su relato sobre la vida pública (12, 37-43) se pone aquí en labios del Resucitado.

88 Cf , por ejemplo, 8, 24 44 47, 9, 41

89 Afirmado por el Bautista 3, 34 En labios de Jesús 7, 17, 8, 26 28 38 40 47, 12, 49s, 14, 10 24, 17, 14

90 La fe exclusiva en Yahvé es el primer mandamiento del decálogo (Ex 20, 3, Dt 5, 7) La idolatría se proscribe a lo largo de todo el antiguo testamento, desde Lev 19, 4 hasta Miq 5, 12 Según los profetas, Israel se mostró idólatra cuando intentaba saciar su apetito de placer y de riqueza en el culto a Baal ¿Acaso no se encuentra el motivo del rechazo del mundo en la triple concupiscencia denunciada en 1 Jn 2, 16? La idolatría caracterizaba también y sobre todo a las «naciones», lo mismo que la incredulidad caracteriza al «mundo»

91 Cf 8, 21 24 34, 9, 41, 16, 8s En labios de Jesús es relativamente rara la mención del pecado (Jn 5, 14 = 8, 11, 9, 3, 19, 11, 20, 23) La reacción ante el Revelador manifiesta lo que es un hombre secretamente cf 3, 19-21 y I, 247-253

92 «Ver (los signos)» 2, 23, 4, 45, 6, 2 14, 11, 45, 12, 9 37

93 5, 36, 10, 25

Detrás de la incredulidad, Jesús denuncia el odio[94] contra él, que es odio contra el Padre, aquel de quien procedían su venida, sus palabras y sus obras[95]. Cada una de las dos sentencias lleva a esta doble constatación. «Yo y el Padre somos una sola cosa», decía Jesús; el odio, en un solo movimiento, es odio contra el uno y contra el otro. Por otra parte, el pecado afecta inmediatamente a Dios.

El evangelista concluye este pasaje citando la Escritura. Como lo hacía la Iglesia primitiva[96], busca en el antiguo testamento una justificación de la muerte de Jesús[97]. Subraya de este modo su afirmación de que toda la Escritura habla de Cristo (cf. 5, 46). La expresión «su ley (la de ellos)» corresponde a la forma de decir de Jesús a los judíos: «vuestra ley» (8, 17; 10, 34). ¿Es una ironía? Ciertamente, pero no en el sentido de una distancia que tome Jesús respecto al honor que sus adversarios rendían a las Escrituras, designadas por esta expresión. La ironía es de otro orden: la ley ponía en guardia en contra de los mismos que eran hostiles al Enviado. Les mostraba los sufrimientos del justo y condenaba a sus perseguidores.

El texto bíblico procede del versículo de un salmo:

> Más numerosos que los cabellos de mi cabeza
> son los que me odian sin motivo (Sal 69, 5)[98].

El salmo 69 puede decirse que es mesiánico, por expresar mejor que otros la queja de Jesús. Se le cita varias veces en el relato de la pasión[99]. El término *dōreán*, destacado al final de la cita, puede corresponder a «gratuitamente»[100] o a «en vano» (Gál 2, 21); en este contexto, significa «sin fundamento». De este modo hace eco al pecado sin excusa.

Una última observación. También en la tradición sinóptica Jesús se lamenta del rechazo que le opone Jerusalén (Mt 23, 37 par); el

94 En perfecto, el verbo «odiar» designa una actitud constante

95 Jesús había declarado «que todos honren al Hijo en la medida con que honran al Padre que lo ha enviado» (5, 23) Cf 8, 19, 10, 30, 12, 44, 14, 9

96 Cf nuestra obra *Los evangelios y la historia de Jesús*, Madrid ³1982, 263ss

97 Cf 2, 17, 13, 18, 17, 12, 19, 24 28 36s Sobre las citas veterotestamentarias en Jn, cf G Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johev*, Cambridge 1974

98 Cf Sal 35, 19, 109, 3, 119, 161, Lam 3, 52 En todos estos casos, «sin razón» indica la inocencia del perseguido En *Yoma*, 96, aparece esta expresión a propósito de la destrucción del templo

99 Mt 27, 34, Lc 23, 36 También se cita el Sal 69 en otros contextos del nuevo testamento

100 Mt 10, 8, Rom 3, 24, 2 Tes 3, 8, Ap 21, 6, 22, 17

texto comienza recordando el asesinato de los profetas Jn no menciona nunca expresamente la persecución contra los mensajeros de Dios que precedieron a Cristo, lo centra todo en el rechazo del Hijo único, que pre-anunciaron

El testimonio del Paráclito y de los discípulos (15, 26-27)

> **26 «Cuando haya venido el Paráclito que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de verdad que proviene de junto al Padre, es él el que dará testimonio sobre mí. 27 Más aún, también vosotros dais testimonio, porque estáis conmigo desde el comienzo».**

A pesar de los críticos que lo consideran interpolado[101], este pasaje está muy bien en su sitio, por varias razones Equilibra el efecto negativo producido por el pasaje anterior y lo hace en armonía con el pensamiento del conjunto aunque su contenido es positivo, no se dice nada de una conversión efectiva del mundo Podría señalarse también su vinculación gramatical con 15, 22-25, mediante la partícula *dé*[102] Tercera razón, el apoyo del Espíritu forma parte integrante de los anuncios sinópticos sobre la persecución de los discípulos[103], cuyos rasgos esenciales reproduce Jn en 15, 18-21[104] Finalmente, la evocación del testimonio que da la comunidad introduce muy bien los v 16, 1-4a que describen la persecución en acto (cf 15, 20)

Como en los pasajes anteriores, en este tercer pasaje se anuncia que se dará el Paráclito a los discípulos Pero aquí es Jesús el que lo envía inmediatamente, y no el Padre por petición suya (14, 16) o en su nombre (14, 26) Sin embargo, la expresión «de junto al Padre» (*parà toû Patros*) aparece en dos ocasiones para decir de dónde lo enviará Jesús —es por tanto el Resucitado el que habla— y para decir

101 Wellhausen, Windisch, Schulz, Gachter, Becker

102 Esta partícula, que enlaza el texto con lo anterior, no esta en todos los manuscritos Pudo haberse introducido o pudo haberse suprimido para armonizar *hotan dè elthei* (15, 26) con *hótan elthei* de 16, 4 En favor del vinculo, notese la costumbre que tiene Jn de ligar las promesas con el contexto anterior cf 16, 13

103 Cf Mt 10, 20, Mc 13, 11, Lc 12, 12

104 Segun R Brown, II, 958, este tercer anuncio habría sido la célula germinal de los otros textos sobre el Paraclito

de dónde «proviene» (*ekporeúetai*) el Paráclito Esta última expresión ha suscitado vivas controversias entre las Iglesias[105] El contexto impone interpretarlo, no ya de la procesión eterna del Espíritu en el seno de la Trinidad, sino de una misión que ejercer en el tiempo

La misión confiada al Espíritu de la verdad[106] es dar testimonio sobre Jesús El verbo *martyréō* («atestiguar»), muy frecuente en Jn[107], aparece aquí por primera vez en los discursos de despedida, como una función pareja del Paráclito y de los discípulos ¿Qué es lo que entiende el evangelista por este término?

En los anuncios sinópticos de persecución, el papel del Espíritu consiste en asistir a los creyentes llevados ante los tribunales «No seréis vosotros los que habléis, sino que el Espíritu de vuestro Padre hablará en vosotros» (Mt 10, 20 par), o según Lucas «El os enseñará en aquella misma hora lo que hay que decir»[108], la firmeza de los discípulos frente a sus jueces constituirá un «testimonio» (Mt 10, 18 par) El contexto de estos pasajes es una situación concreta de proceso ante los tribunales Pero no ocurre lo mismo en Jn, que no habla ni de tribunales ni de jueces Si se puede hablar de contexto jurídico, es en el sentido amplio de un proceso permanente entre la comunidad creyente y el mundo hostil, en donde prosigue aquel gran proceso entre Jesús y el Padre por un lado y la incredulidad por otro

El testimonio, único en su objeto, es doble el del Paráclito y el de los discípulos Los destinatarios respectivos no son los mismos, al menos en la superficie del texto El Paráclito, enviado a los discípulos, atestigua en sus corazones en favor de Jesús, les confirma la verdad relativa al misterio del Hijo El testimonio de los discípulos que de allí se deriva se dirige a su entorno, es decir, al mundo ¿Con que objetivo? Una breve ojeada al empleo joánico de «dar testimonio» nos ayudará a leer este texto[109]

El sujeto que atestigua es una autoridad indiscutible el Precursor, la Escritura, Jesús y el Padre, las obras de Jesús, el evangelista[110],

105 Para señalar el origen del Espíritu, el símbolo niceno-constantinopolitano (381) utiliza la preposicion *ek* incluso en el verbo *ekporeuetai*, siendo asi que Jn emplea *para* Cf I de la Potterie, 385 389

106 Cf 14 16s y *supra*, 99s Se puede añadir que el Espíritu da testimonio de la unión del Padre y del Hijo

107 33 veces en el cuarto evangelio de las 76 de todo el nuevo testamento

108 Lc 12, 12, cf Lc 21, 15, Hech 6, 10

109 Cf J Beutler, *Martyria*, Frankfurt 1972 y E Franck, *Revelation Taught*, Gleerup 1985

110 El Bautista 1, 7 15 19 32 34, 3, 26, 5, 33, la Escritura 5, 39, Jesus 3, 11 32s, 4, 44, 8, 13s 18, 7, 7, 13, 21, 18, 37, el Padre 5, 32 37, 8, 18, cf 1 Jn 5, 9-11, las obras de Jesus 5, 36 10, 25, cf 4, 39, 12, 17, el evangelista 19, 35, 21, 24 En cuanto al testimonio pospascual de los discípulos, es frecuente su mencion en las epistolas de Jn

aquí se trata del Paráclito que viene de junto al Padre. El objeto del testimonio es el Hijo y su misterio[111]. La finalidad es en sustancia la misma que la de la Palabra: producir el verdadero conocimiento del Hijo y de su misión, que es revelar al Padre[112]. La función del Paráclito como testigo de Jesús desborda entonces el marco de un proceso. No está orientada hacia el mundo para confundirlo[113], sino hacia los discípulos para afianzar su fe y, a través de ellos, hacia el mundo, para que oiga y acoja la palabra de vida. Derivado del testimonio del Espíritu, el de los creyentes tiene claramente el mismo objeto que el suyo. El «yo» de Jesús es insistente en estos dos versículos (*egṓ*, *perì emoû*, *met'emoû*).

Es sorprendente constatar que el verbo *martyreîn* (v. 27) no está en futuro, sino en presente. Aunque algunos críticos lo interpretan como un futuro, conviene mantener que el testimonio es el de la comunidad actual, sobre todo si se piensa que se dice de los discípulos que están —en presente: *éste*— con Jesús «desde el comienzo»[114]. La expresión *ap'arkhês* se utiliza en los Setenta de dos maneras: o bien remite al comienzo de un suceso situado en la historia (cf. 1 Jn 2, 7; 3, 11), o bien a los orígenes entendidos en sentido absoluto. En el segundo caso significa «desde toda la eternidad» o «desde la creación del mundo»[115] y refuerza entonces el enunciado principal del que se piensa que señala una propiedad inherente al ser en cuanto tal, una característica esencial.

En nuestro texto, ¿se refiere simplemente el evangelista al día desde el que los discípulos se pusieron a seguir a Jesús, es decir, al comienzo de su ministerio en Israel (cf. 1, 35-51)? El presente «vosotros estáis conmigo» impide contentarse con esta lectura, pues entonces habría sido necesario un verbo en pasado: «estuvisteis conmigo». Con la expresión *ap'arkhês* Jn sugiere más bien que «estar con Jesús» es lo que caracteriza esencialmente a los discípulos. Comprendida de este modo, la frase no se refiere solamente a los once, sino que vale de todo verdadero discípulo. Podría incluso pensarse que, debido a su elección por el Hijo, los creyentes están con él desde que los eligió en su amor, asociándolos a su obra en favor de los

111. Excepto en 2, 25; 7, 7; 18, 23.

112. Cf. 8, 19; 10, 14.38; 14, 7.20; 17, 3.8.23.25; cf. 1 Jn 4, 15s.

113. Cf., con algunos matices, 16, 8-11, que utiliza el verbo *elégkhein*. Cf. *infra*, 185.

114. Cf. I. de la Potterie, *La notion de commencement dans les écrits johanniques*, en *FS H. Schürmann*, Leipzig 1978, 379-403 (sobre todo p. 395). Cf. WB[6], 224s; R. Bultmann, 427; T. Onuki, 136s.

115. Is 43, 13; Eclo 24, 9; Sab 9, 8; 12, 11; Mt 19, 4; Jn 8, 44; 1 Jn 1, 1; 3, 8.

hombres. Porque están «con» él, pueden dar testimonio de su verdad, robustecidos por el Espíritu.

Lo que supera el fracaso del ministerio de Jesús en la tierra y el odio contra los suyos es la persistencia de su palabra en el mundo, la persistencia de una llamada que viene ahora del Resucitado. Al enviar al Paráclito, Jesús sigue siendo el mediador de la revelación que le concierne a él y al Padre.

El testimonio del Enviado no lo daba él solo, sino «dos»: era su testimonio y el del Padre (8, 17s). También el testimonio de los discípulos lo dan «dos»; ellos y el Espíritu. Aunque enunciados sucesivamente, el testimonio de los discípulos y el testimonio del Espíritu no son independientes. Como dijo muy bien san Agustín: «El Espíritu habla en el corazón, vosotros en las palabras; él por inspiración, vosotros por sonidos». Según Orígenes, «es por una voz como la Palabra se ha hecho presente»[116]. Los discípulos le dan voz al Espíritu.

Vosotros, frente a la persecución (16, 1-4a)

Este discurso refleja una situación vivida: la hostilidad del judaísmo ortodoxo contra sus miembros que se han hecho discípulos del pretendido Mesías e Hijo de Dios. Para interpretar esta prueba, la comunidad joánica se pone a escuchar a aquel que ha compartido su destino. Robustecida por el Paráclito que da testimonio en favor de Jesús, puede mirar ahora la realidad cara a cara. Esta se presenta bajo la forma de una profecía:

16, 1 «Os he dicho esto para que no tropecéis. 2 Os excluirán de la Sinagoga. Sí, llega la hora en la que cualquiera que os mate pensará que da culto a Dios. 3 Y esto lo harán porque no han conocido ni al Padre ni a mí. 4 Pero yo os he dicho esto para que, una vez llegada la hora, os acordéis de que yo os lo he dicho».

116. San Agustín, *In Joh.*, 93, 1. Orígenes, *In Joh.* II, 194 (SC 120, 339) a propósito de 1, 23; cf. I, 126-128. Cf. Hech 5, 32.

Así pues, la finalidad del discurso[117] era en primer lugar afianzar la fe amenazada de los discípulos. Así se expresa negativamente en 16, 1 y positivamente en 16, 4. La tradición sinóptica refiere algunas palabras de Jesús destinadas a prevenir a los creyentes contra el escándalo de la persecución que habrían de sufrir[118]. El verbo *skandalízesthai*, que Jn emplea en 16, 1 (cf. ya 6, 61), viene de la tradición común, en donde se refiere al abandono de la fe frente a un obstáculo que se ve como insuperable[119].

2 «Os excluirán de la Sinagoga».

Aunque esta medida drástica contra los cristianos de origen judío la menciona solamente Jn en el nuevo testamento (cf. 9, 22; 12, 42; cf. Mt 23, 34), los historiadores confirman las severas disposiciones que se tomaron a finales del siglo I en Israel. Después de la toma de Jerusalén y de la destrucción del templo, los fariseos sustituyeron a la autoridad sacerdotal; una vez recuperadas las fuerzas, hicieron lo posible por salvaguardar el judaísmo de una posible fragmentación. En el llamado concilio de Jamnia (entre el 80 y el 90)[120] se redactó un texto, las *18 Bendiciones*, fijando cuál tenía que ser el comporta-

117 El giro *taûta lelálēka* es frecuente en los discursos de despedida Señala a veces el final de una subdivisión (16, 4a 33) y a veces la reanudación del discurso por parte de Jesús (15, 11, 16, 1 25) J H Bernard, II, 485, establece una relación con Ez 5, 13 15 y con Mt 7, 28, 11, 1, 13, 53, 19, 1, 26, 1 Cf *supra*, n 39

118 Mt 13, 21 par, 24, 10 Se trata de una advertencia grave, ya que la falta de perseverancia en la fe comprometería la salvación individual

119 Literalmente significa «chocar contra una piedra» Cf además de la nota anterior, Mc 14, 29 y, a propósito del escándalo de la cruz Mt 26, 31 33 par, 1 Cor 1, 23, Gál 5, 11 y Jn 6, 61 (cf II, 141s).

120 Para algunos, el concilio de Jamnia marca un giro decisivo en las relaciones entre la Sinagoga y la comunidad cristiana (J L Martyn, R E Brown, J Becker), para otros, no hizo más que cristalizar un comportamiento muy anterior especialmente M Hengel, *The Johannine Question*, London-Philadelphia 1989 K. Wengst, *Bedrangte Gemeinde und verherrlichter Christus*, 258-265, desea matizar las afirmaciones de Hengel, se apoya concretamente en R Kimelmann, '*Birkat Ha-Minim' and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, en E P Sanders y otros (eds), *Jewish and Christian Self-Definition* II, London 1981, 226-244, 391-403 Cf P Schafer, Judaica 31 (1975), y G Stemberger, Kairos 19 (1977) 14-21

miento de los judíos auténticos. La última *Bendición* se refiere a los herejes de todo tipo, entre ellos los nazoreos[121]:

¡No haya esperanza para los apóstatas!
¡Que los herejes (*minim*) desaparezcan rápidamente!
¡Que sean borrados del libro de la vida
y no sean inscritos entre los justos!

Resulta hoy difícil medir el alcance de la excomunión de la Sinagoga. No se trataba de un alejamiento temporal, que se practicaba a veces por motivos disciplinares, sino de una exclusión definitiva, que iba acompañada de una verdadera exclusión de la sociedad civil:

Con los *minim* no se puede hacer ningún negocio,
ni hacerse curar por ellos, ni siquiera por una hora (*Aboda Zara* 27b).

No se les vende nada, no se les compra nada.
No hay trato con ellos (*Hul* 2, 20-21).

Ante este riesgo, se comprenden las frecuentes indicaciones del evangelista sobre el «miedo a los judíos»[122].

Y Jesús insiste:

2 «Sí, llega la hora en la que cualquiera que os mate pensará que da culto a Dios».

La expresión «llega la hora» traduce a la manera joánica el comienzo de los anuncios proféticos o apocalípticos: «Llegarán días en que...»[123]. Por tanto, se vacila en ver aquí una trasposición a los discípulos del tema de la «hora» propia de Jesús solo, teniendo en cuenta que en el v. 4 la hora que viene es la de los perseguidores, como en Lc 22, 53: «Ahora es vuestra hora, es el poder de las tinieblas». Sin embargo, Jn no deja de aludir indirectamente a la comunión de los discípulos con Jesús, con quien los identificó el texto anterior como objeto del odio.

121 El término «nazoreo» se aplica a Jesús el Galileo en Mt 26, 71 y frecuentemente en Hech (desde Hech 2, 22), y luego a los cristianos (Hech 24, 5). Se discute sobre su etimología, cf. DNT, 321.

122 Este miedo cierra la boca de los que se inclinaban a aprobar abiertamente a Jesús (7, 13), de los parientes del ciego de nacimiento (9, 22) e incluso de los dirigentes que habían comenzado a creer (12, 42), cf. también 19, 38; 20, 19.

123 En ambos testamentos, cf., por ejemplo, Is 39, 6; Jer 7, 32; Mc 2, 20; Lc 17, 22; 21, 6; 23, 29.

Después de anunciar la exclusión de la Sinagoga, el v. 2 predice la muerte violenta de los miembros de la comunidad. Según las fuentes cristianas, la violencia ejercida por el ambiente judío ortodoxo, tanto en Palestina como en la diáspora, se habría prolongado durante el siglo II[124]. El historiador puede reconocer aquí una tendencia a generalizar algunos hechos llamativos; sin embargo, Jn, que mencionará el martirio de Pedro (21, 18s), se refiere no sólo a las autoridades de la Sinagoga, sino a «cualquiera».

El acento recae en la motivación de los asesinos: «Cualquiera que os mate pensará que da culto[125] a Dios». Esta motivación tiene una confirmación de primera mano: el fariseo Saulo se encarnizó con los seguidores del Nazareno por su «celo desbordante por las tradiciones de sus padres» (Gál 1, 13s); según los Hechos, había actuado como «obstinado partidario de Dios», como los que a continuación lo perseguirían a él mismo (Hech 22, 3-5). Este comportamiento corresponde al de la sublevación de los zelotes contra los ocupantes romanos (siglos I y II), que basaban su actitud en el empeño por echar a los idólatras fuera de la tierra santa[126]. Un texto rabínico, al comentar el episodio de Pinjás, vengador de Dios en el desierto (Núm 25, 6-13), dice: «El que derrama la sangre de un impío es parecido al que ofrece un sacrificio» (Núm R 21, 4). Otro texto propone que los asesinatos cometidos por un motivo religioso no sean sancionados (*Sanh.*, 9, 6a). Así pues, en vez de pensar en una especie de hipérbole joánica, es preferible tomar la afirmación del v. 2 al pie de la letra.

El conflicto entre el cristianismo naciente y el judaísmo ha llegado a su colmo. Aunque tanto el uno como el otro se consideran monoteístas, la Sinagoga persigue como culpables a los discípulos de ese Jesús que, a sus ojos, se había «hecho Dios»[127]. Para los discípulos, la paradoja es radical y la tentación de «escándalo» está precisamente aquí: ¿quién tiene entonces la razón? ¿los discípulos que creen que Jesús es el Hijo de Dios o los judíos capaces, como rabí Aquiba, de morir mártires proclamando su fe en el Dios único? Por eso Jesús explica el fundamento de esta oposición:

124 Justino denuncia a Trifón el comportamiento de los judíos· «Después de matar a Cristo nos odiáis, nos entregáis a la muerte siempre que podéis» (Dial 113, 6) El relato del *Martirio de Policarpo* subraya que, entre la gente que recogía leña para quemar a Policarpo, «mostraban especial ardor los judíos, según su costumbre» (13, 1, cf SC 10, 1951, 26) Cf nota 70

125 El término *latreía* («culto») se refiere siempre en el nuevo testamento al culto judío (Rom 9, 4, Heb 9, 1 6)

126 Cf M Hengel, *Die Zeloten*, Leiden 1961, 151-234

127 Jn 5, 18, 10, 33, 19, 7

3 «Y esto lo harán porque no han conocido ni al Padre ni a mí».

El texto vuelve así al pensamiento dominante, con que se había concluido el movimiento inicial[128]. Con esta terminación del discurso, el último pasaje, que en varios aspectos da la impresión de ser un añadido, queda integrado en el conjunto y emite el mismo sonido.

El v. 4a cierra todo el conjunto, recogiendo el tema de la palabra dicha, de la que tendrán que acordarse los creyentes cuando llegue el momento.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El contexto vital que produjo este discurso de despedida es una situación en donde se encuentra en peligro la fidelidad de los creyentes. Esto vale no solamente para el segundo cuadro, sobre el odio del mundo, sino también para el primero, en el que domina en una imagen espléndida la invitación a permanecer en la fe y en el amor: la suerte de los sarmientos depende de su adhesión permanente a la vid.

El malentendido entre la ortodoxia judía y la comunidad joánica, salida de la Sinagoga y que había formado siempre parte de la misma, se refería a la fe en Jesús, «Hijo de Dios». A los ojos de las autoridades religiosas judías, esta fe parecía comprometer a la adoración del único Dios. La primera parte del evangelio de Jn orquestó este malentendido en el conflicto entre Jesús y los responsables del pueblo. Son estos últimos los que acusan a Jesús de «hacerse igual a Dios» (10, 33; cf. 5, 18), acusación sumamente grave. En el relato del proceso ante Pilato, se refiere de nuevo como un justificante para pedir su ejecución: «Se hace Hijo de Dios» (19, 7). Nuestro texto, dirigido a la comunidad creyente tentada de infidelidad, es indirectamente una nueva respuesta del evangelista contra una interpretación del Hijo que, ignorando la revelación de su unidad con el Padre, viera en él un atentado contra la fe monoteísta. Jn presenta al Hijo como la vid que tiene por viñador al Padre, y como aquel que ha recibido del Padre el amor que tiene

128 15, 18-21 Los versículos 16, 1-3(4) podrían hacer juego con estos versículos, ya que los dos pasajes presentan cierto paralelismo de contenido, en donde el segundo actualiza al primero Esto corroboraría la opción de que el discurso termina en 16, 4a.

a los hombres y que él les ha dado a conocer. El Padre es, también aquí, no sólo el origen, sino también el término: la comunicación de su amor es su verdadera glorificación. En el segundo cuadro estalla la hostilidad contra el Hijo y sus discípulos, debido a un rechazo del Padre. Según el cuarto evangelio, es el misterio de Dios como amor plenamente manifestado el que es rechazado por la incredulidad contra el mensaje de Jesús. La oposición del prólogo entre la luz y las tinieblas se convierte aquí en la del amor venido de Dios y el odio que viene de los hombres.

La designación simbólica del Hijo como «la verdadera vid» contiene virtualmente lo que, en el texto a continuación, es una revelación, no ya sobre el mismo Jesús, sino sobre los discípulos. Los discípulos no están ante él como servidores, sino que están en él. Son una sola cosa con él, como los sarmientos son una sola cosa con la vid ante el viñador. Comulgan de su conocimiento del Padre y glorifican al Padre por el fruto que dan, injertados en Jesús. Su oración es escuchada. Lo mismo que el Hijo, son amados por Dios y se aman mutuamente con su amor. Guardando su mandamiento, reproducen la obediencia del Hijo. Cuando son perseguidos por causa de su fe, es el Hijo el que es odiado en ellos. Convertidos en testigos suyos, recogen su mismo testimonio.

Estos diversos aspectos de la existencia cristiana convergen en la identificación del discípulo con Cristo. Esta elevada revelación toma la forma de una llamada. Desde el v. 3, todos son invitados a tomar conciencia de su ser más profundo; cada uno de ellos no es más que una expresión del Hijo. Pero la identificación de los creyentes con él, que de suyo es un don, no se mantiene más que siendo fieles a él: depende del compromiso sostenido de su libertad. Permanecer en la fe es algo muy distinto de la primera acogida de la palabra, y permanecer en el amor supone la verificación del obrar, sean cuales fueren las dificultades internas y externas. Para ello hay que actualizar siempre de nuevo el recuerdo de la palabra.

El propio texto se presenta como una puesta en práctica de la función del «recuerdo», que el primer discurso de despedida atribuía al Paráclito. Este recuerdo de la palabra no es un repliegue en el pasado, sino una presencia actual del Hijo que ha vuelto de junto al Padre y orienta hacia el fruto que hay que dar, hacia el testimonio dirigido al mundo.

Se evocan tres tiempos. El primero, implícito, es el pasado secular en que la vid de Dios aguardaba su plena madurez. El segundo, central, es el presente de la comunidad unida al Hijo, la verdadera vid portadora de fecundos sarmientos. El tercer tiempo es el futuro, indefinido, en que el fruto será cada vez más abundante, a pesar de que la oposición

del «mundo» renazca sin cesar. En el capítulo 14, Jesús terminaba su despedida evocando al Adversario con que se iba a enfrentar; en el capítulo 15, la oposición Jesús/Príncipe de este mundo deja su sitio a la oposición discípulos/mundo. El porqué del enfrentamiento es claro: el desconocimiento del Padre, que tuvo lugar y que continúa.

El texto termina sin anunciar aún la victoria sobre los que rechazan la palabra: tan sólo el testimonio del Espíritu y de los discípulos deja abierta la puerta para ello. Se necesitará el tercer discurso de despedida para afirmar esa victoria.

APERTURA

«¡Permaneced en el amor, en el mío!». *La imagen que con frecuencia tiene el hombre de Dios es la de un dueño absoluto, cuya voluntad se impone unilateralmente. Esta representación refleja las relaciones de dominio y de dependencia que conocen las sociedades terrenas. Sin atentar en lo más mínimo contra la soberanía divina, la revelación bíblica se encuentra en los antípodas de esta concepción natural: Dios se manifiesta en ella como aquel cuyo poder verdadero es su amor ilimitado. El Dios de la alianza conduce a Israel sobre las alas de águila para llevarlo hacia sí (Ex 19, 4). Lleva tatuado el nombre de Sión en la palma de sus manos (Is 49, 16). El antiguo testamento utiliza todos los términos que designan un vínculo privilegiado —padre, madre, esposo, amigo— para designar a Dios en su relación con nosotros. Inscribiéndose en esta misma línea, el nuevo testamento muestra su cumplimiento último en la revelación y el misterio del Hijo hecho hombre. Desemboca en la primera carta de Jn con la expresión abrupta: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8).*

En el capítulo 15 el evangelista manifiesta que el amor impregna la existencia de los creyentes. No habla en este texto de «vida» o de «vida eterna» para los que la Palabra ha hecho pasar de la muerte a la vida (cf. 5, 24): la conclusión de todo ello es la permanencia del discípulo en el amor que une al Padre y al Hijo, el amor que es el Espíritu, al menos si hacemos caso de san Agustín. San Juan de la Cruz se atreve a decir que el creyente «aspira» al Espíritu con la misma aspiración con que el Hijo lo aspira.

La autenticidad de la experiencia mística de Jn se muestra en su manera de traducirla. Aunque es de fuente divina, el comportamiento que se le exige al discípulo tiene que ser también una praxis *en la vida cotidiana. La afirmación de Jesús: «Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que yo os mando» sólo resulta paradójica cuando se desconoce el vínculo que une a «mandar» con «amigos». Lo cierto es*

que la obediencia y el amor van a la par.«Yo haré todo lo que tú quieras» no es una frase de un subordinado, sino la de un enamorado. El querer del amado se convierte en la ley del amante, inscrita en su corazón, como anunciaron los profetas y como lo celebra y pide el salmo 119. Guardar el mandamiento de Jesús es amar a Jesús; amar a los demás con el amor con que nos amó el Hijo es hacer que llegue a la tierra el amor que es de Dios, haciéndolo concretamente presente en el mundo. Obedeciendo al Padre que «amó tanto al mundo», el Hijo es el prototipo de la humanidad nueva.

«Si me han perseguido a mí, os perseguirán también a vosotros». *Fiel a la perspectiva joánica, el lector extiende espontáneamente este mensaje a toda la comunidad cristiana. Pero la aplicación resulta difícil: la Iglesia no es ya una pequeña minoría oprimida, no se ve ordinariamente perseguida ni se encuentra, como entonces, entre la espada y la pared del judaísmo creyente y de la Roma pagana.*

Es verdad que la persecución violenta no ha marcado solamente los primeros siglos de la Iglesia; se ha ido renovando a lo largo de la historia en las regiones que se iban evangelizando. En el siglo XX, la fe cristiana se ha visto proscrita, durante varios decenios, en la URSS, en los países satélites y en China; la Iglesia del silencio se está todavía levantando de la prueba. En otros lugares, los cristianos se sienten todavía perseguidos a la luz del día: baste con pensar en el asesinato de mons. Romero, en la matanza de un grupo de sacerdotes en El Salvador, en la desaparición en Argentina o en Brasil de creyentes comprometidos por la justicia y al servicio de los más pobres. Aunque no se puede, a no ser raras veces, atribuir estas persecuciones al fanatismo religioso —se deben más bien a la voluntad del poder político o económico—, lo cierto es que las padecen unos cristianos que actúan en cuanto tales.

No obstante, lo que se le ocurre ante todo al lector es más bien el cambio de situación que se produjo a partir del edicto de Constantino (313), cuando la Iglesia se hizo poderosa y empezó a ensañarse a su vez contra los que no compartían sus creencias o no reconocían su autoridad. Impuso la conversión con medidas coercitivas (desde el edicto de Teodosio el Grande en el 380) y proscribió material y espiritualmente al pueblo judío durante siglos. El antisemitismo existía antes del cristianismo, pero se desarrolló más aún después y la Iglesia tiene que cargar con una dura responsabilidad por ello[129]*.*

Cuando la sociedad civil quedó «bautizada» en su conjunto, la Inquisición persiguió a los que se desviaban, de cualquier clase que

129. Cf. I, 315-319.

fuesen; no tuvo reparos en quemarlos exigiendo a las víctimas un acto de fe que los preservaba del infierno (el auto de fe). Pensaba honrar a Dios con aquellas ejecuciones capitales. Si la intolerancia se produce muchas veces cuando una religión pasa a ser mayoritaria, en el caso de la Iglesia de Cristo el ejercicio de la violencia se opone intrínsecamente al mensaje del que es depositaria. Prescindiendo de los elementos sociológicos que pudieron influir en ello, este pecado es «inexcusable». Lo mismo ocurrió cuando la conquista *del nuevo mundo, con las matanzas de los indios por unos bautizados que pretendían actuar por el honor de Dios o cuando la persecución contra los protestantes en Francia. Todo esto sigue siendo una llaga en la memoria cristiana. Hubo que esperar al concilio Vaticano II para que se aprobase el* Decreto sobre la libertad religiosa. *¿Cuándo habrá actos oficiales para pedir perdón por las faltas cometidas?*

Si la conciencia cristiana rechaza ahora la violencia cometida contra los cuerpos, sigue en pie todavía el riesgo de una violencia contra los espíritus y del abuso de poder en desprecio del hombre. En esta perspectiva se podría leer el texto joánico «al revés», como una advertencia dirigida a la institución eclesial, a sus comunidades, en contra de todo odio, no sólo manifiesto, sino secreto. Con el pretexto de defender lo absoluto de Dios o la verdad, se puede dejar uno llevar por el apego a sus hábitos de pensamiento y olvidar el deber de un a priori *favorable a los interlocutores.*

Por otro lado, hay otra actualización que se hace a veces del texto. Se la encuentra a veces en algunos libros de piedad. Si es verdad que la persecución forma parte integrante de la condición del discípulo, ¿hay que concluir de ahí que es necesario ser perseguido para merecer ser amigo de Jesús? Aquella frase tan severa atribuida a Newman: «Tengo miedo de una Iglesia que no es perseguida», adquiere su sentido en el caso de una Iglesia que, para seguir siendo o para hacerse poderosa, aceptase pactar con los intereses contrarios a su misión. Pero si se generalizase esta frase, resultaría criticable, y hasta perversa. Por otra parte, la experiencia demuestra que algunos cristianos comprometidos por las exigencias del evangelio y que ocupan un primer lugar en la caridad activa, algunos cristianos clarividentes e innovadores en el plano del pensamiento o de la acción, pueden ciertamente encontrarse con enemigos, pero no dejan de tener una gran irradiación tanto dentro como fuera de la comunidad cristiana. Llegan a tocar los corazones y los espíritus. No se les odia, sino que se les aprecia y estima. «Donde no hay amor, pon amor y sacarás amor», decía san Juan de la Cruz, a pesar de haber sido él mismo un gran perseguido... por los superiores de su orden.

En el trasfondo de esta actualización pietista hay sin duda cierta desconfianza frente al «mundo de hoy», que el concilio Vaticano II pidió que se revisase en profundidad. Sin embargo, siempre hay una parte de verdad en la frase atribuida a Newman, que podría enunciarse así: «Tengo miedo de una Iglesia (o de un creyente) que no se enfrenta con el riesgo *de la persecución por seguir siendo fiel al evangelio».*

El texto de Jn permite una trasposición que permanece en la línea más pura del evangelio. En el lugar de la comunidad joánica perseguida por los que la rodeaban, se puede ver, no ya a la Iglesia como tal, sino a los hombres creados por Dios a su imagen, *que sufren violencia por parte de los demás hombres. Todo el que oprime a su hermano, desconoce en él al Hijo, desconoce al Padre. «¿Por qué* me *persigues?», dijo el Señor glorificado cuando se apareció a Saulo en el camino de Damasco (Hech 9, 4 par). El siglo XX conoció y conoce todavía inmensas tragedias causadas por la ceguera del odio. Este odio o espíritu de venganza siguen ensañándose en las relaciones entre los pueblos, entre los grupos sociales, entre los individuos. El rostro abofeteado del Cristo de la pasión se reproduce en millones de hombres. Al oponer, como lo hace, la luz y las tinieblas, el amor y el odio, el evangelista más místico ha sido también el más realista.*

Constatando el misterio de iniquidad (2 Tes 2, 7) que dura ya veinte siglos desde el anuncio del evangelio, el cristiano puede sentirse «escandalizado», tropezar en su fe. Sin embargo, ha sido en nuestro tiempo cuando se ha generalizado la conciencia de los derechos humanos y la solidaridad se ha convertido en un imperativo a los ojos de muchos. Este progreso moral puede vivirse independientemente de una vinculación explícita con el evangelio. Y hemos de alegrarnos de ello. No deja de expresar la fraternidad entre los hombres que se arraiga en la exigencia de justicia propia de la enseñanza de los dos testamentos, y en la práctica cristiana del amor sin reservas.

Pero la verdad es que estos esfuerzos de solidaridad, incluso cuando se realizan a escala internacional, resultan insuficientes para vencer el odio y para prevenir los estallidos de violencia. Devasta incluso a unas comunidades que apelan por una y otra parte a la fe en Dios. Según la reflexión de Jacques Sommet[130]*, la única solución sería entrar profundamente en el misterio del perdón de Dios, para que este perdón se comunique al corazón, y que los impulsos de represalia o de voluntad de poder dejen sitio al amor ilimitado, el que Dios ha revelado en Jesús y el que anunciaba la figura bíblica del siervo de Yahvé.*

130. J. Sommet, *Passion des hommes et Pardon de Dieu*, Paris 1990.

LA EXISTENCIA ESCATOLOGICA
(16, 4b-33)

16, 4b «Si esto no os lo dije desde el principio, es porque estaba
con vosotros. 5 Ahora vuelvo a aquel que me envió, y sin embargo
ninguno de vosotros me pregunta: '¿Adónde vuelves?'. 6 Pero por-
que os he dicho esto, la tristeza ha llenado vuestros corazones.
7 No obstante, os digo la verdad: os conviene que yo me vaya; en
efecto, si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros; al contrario,
si me marcho, os lo enviaré.
8 Y, al venir, él establecerá la culpabilidad del mundo en materia
de pecado, de justicia y de juicio. 9 En materia de pecado: no
creen en mí; 10 en materia de justicia: vuelvo al Padre y ya no me
tendréis a la vista; 11 en materia de juicio: el Príncipe de este
mundo ha sido condenado. 12 Todavía tengo muchas cosas que
deciros, pero ahora no podéis soportarlas. 13 Pero cuando venga
él, el Espíritu de la verdad, os conducirá a la verdad entera. En
efecto, no hablará por propia iniciativa, sino que manifestará todo
lo que oiga y os comunicará lo que va a venir. 14 El me glorificará,
porque recibirá de mi propiedad y os [lo] comunicará. 15 Todo lo
que tiene el Padre es mío; por eso he dicho: 'Recibe de mi propiedad
y os lo comunicará'.
16 Un poco más y no me tendréis ante la vista; luego todavía otro
poco y me veréis». 17 Entonces algunos de sus discípulos se dijeron
entre sí: «¿Qué es lo que nos dice: 'Un poco más y no me tendréis
ante la vista; luego todavía otro poco y me veréis'? ¿y también:
'Yo vuelvo al Padre'?». 18 Decían, pues: «¿Qué es ese 'un poco'
del que habla? No sabemos lo que quiere decir». 19 Jesús conoció
que querían preguntarle y les dijo: «Buscáis entre vosotros a pro-
pósito de lo que he dicho: 'Un poco más y no me tendréis ante la
vista; luego todavía otro poco y me veréis'. 20 En verdad, en verdad
os lo digo: vosotros vais a llorar y a lamentaros, mientras que el

mundo se alegrará. Vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. 21 La mujer a punto de dar a luz tiene tristeza, porque ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, no se acuerda ya de su aflicción por el gozo de que ha nacido al mundo un hombre. 22 Así pues, también vosotros tenéis ahora tristeza, pero de nuevo os veré y vuestro corazón se alegrará, y vuestro gozo nadie os lo quitará. 23 Aquel día, ya no me preguntaréis sobre nada.
En verdad, en verdad os lo digo, cualquier cosa que pidáis a mi Padre, os lo dará en mi nombre. 24 Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre. ¡Pedid y recibiréis! Así vuestro gozo será pleno. 25 Os he dicho esto de forma enigmática. Llega la hora en que no os hablaré ya de forma enigmática, sino que os comunicaré abiertamente al Padre. 26 Aquel día pediréis en mi nombre; sin embargo, no os digo que intervendré ante el Padre por vosotros, 27 ya que el Padre mismo os ama, porque vosotros me amáis y tenéis fe en que yo he salido de junto a Dios.
28 Yo salí de junto al Padre y he venido al mundo; dejo el mundo y me voy de nuevo al Padre». 29 Sus discípulos le dicen: «He aquí que al presente hablas claro y que no hablas ya en lenguaje enigmático. 30 Ahora sabemos que lo sabes todo y que no tienes necesidad de que se te pregunte; por eso precisamente creemos que has salido de Dios». 31 Jesús les respondió: «¿Ahora creéis? 32 He aquí que llega la hora —y ya ha llegado— en que seréis dispersados cada uno por su lado y me dejaréis solo; pero yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo. 33 Os he dicho esto para que en mí tengáis la paz. En el mundo tenéis aflicción. Pero ¡tened ánimo! ¡Yo he vencido al mundo!».

Tras el monólogo del capítulo 15 sobre la existencia crística de la comunidad, nos encontramos con un nuevo discurso que da la impresión de volver atrás, hacia la situación de despedida que presentaba el discurso fundamental (13, 33-14, 31). Comparando estos dos textos, nos damos cuenta de que presentan una secuencia muy similar, a pesar de que tienen una orientación distinta.

Jesús anuncia a sus discípulos su marcha (16, 5 y 13, 33...); después de evocar la reacción que experimentan en sus corazones (tristeza en 16, 6; turbación en 14, 1), anuncia una consecuencia positiva de la separación (la venida del Paráclito en 16, 7; la reunión definitiva en 14, 2-3); el desarrollo sobre el Paráclito, el Espíritu de la verdad (16, 8-15 y 14, 16-17) va seguido de otro desarrollo sobre la presencia nueva del mismo Jesús: «un poco más» y los discípulos lo verán (16, 16-22 y 14, 18-19); «aquel día» tendrán un conocimiento

verdadero (16, 23a.25 y 14, 20); el mismo Padre ama a los creyentes (16, 27 y 14, 23). Al final, los dos discursos evocan la proximidad de la pasión (16, 32 y 14, 30) y acaban con una palabra que afirma la comunión de Jesús con el Padre en esta misma pasión (16, 32-33 y 14, 31). A lo largo del texto se repite el tema de la oración en nombre de Jesús, siempre escuchada (16, 23b-24.26 y 14, 12-13) y, para terminar, el anuncio de una paz asegurada (16, 33 y 14, 27). La intervención de los discípulos, ausente en el capítulo 15, vuelve a aparecer aquí (16, 17-18.29-30), pero en este caso es siempre colectiva[1].

Por otra parte, se omiten algunos temas importantes del primer discurso: seguir a Jesús, el camino único para ir al Padre, las obras que hay que realizar, la observancia de los mandamientos. En compensación, surgen temas nuevos: además de la caracterización de las funciones del Paráclito, el hablar enigmático, la insistencia en las preguntas que tienen que hacer o no hacer los discípulos, el acceso inmediato de los discípulos al Padre. Entonces, no se trata ya de una simple repetición del discurso fundamental, sino de su «relectura» en función de una situación nueva.

¿Cuál es esta situación nueva? El texto, posterior a la ruptura con la Sinagoga[2], se dirige a una comunidad en medio de la prueba. Su predicación ha sido en vano, su fe se ha visto descalificada; su existencia se ha vuelto marginal y está expuesta a la aflicción. Esa comunidad cree ciertamente en el mensaje de Jesús y en su resurrección de entre los muertos, pero está decepcionada porque todo eso no ha producido ningún efecto en el mundo circundante. ¿Cómo devolverle la confianza?

Jesús ha llegado al Padre

El tema que se expone pertenece al orden del misterio. Jesús no promete ni mucho menos un cambio exterior en la condición de los creyentes. Manifiesta su regreso al Padre, que es el fundamento de la nueva existencia de todos ellos en el mundo. No solamente ese regreso garantiza que su causa era la de Dios, sino que, glorificado, Jesús

1. Cf un cuadro muy sugestivo de estas semejanzas en R. E. Brown, 893-896.
2. Cf. *supra*, 59.

llena a los suyos del don del Espíritu, gracias al cual el encuentro de los discípulos con el Hijo es un «ver» mutuo.

No se dice ya que Jesús «viene» a los suyos[3]. Los verbos de desplazamiento espacial que se refieren a él son todos ellos verbos de marcha y de dirección hacia el Padre[4]. Las menciones de la salida y de la venida al mundo constituyen una excepción, pero no se refieren ya al Resucitado, sino que el acento recae en «dejo el mundo y me vuelvo al Padre». A lo largo del desarrollo, esta vuelta ocupa una posición central en el testimonio que se le confía al Paráclito y es significativo que, en labios de los discípulos, tome la forma de una pregunta. Después de evocar la pasión —la forma de «pasar» de Jesús—, el grito final de victoria expresa de nuevo, en otro lenguaje, la subida del Hijo y el cumplimiento de su misión.

Creer que Jesús se encuentra en Dios: ése es el fundamento de la existencia escatológica de los discípulos. Esta fe requiere la acción del Espíritu de la verdad. El desarrollo sobre el Paráclito se sitúa después del anuncio de la marcha (e incluso se entremezcla con él en el v. 7) y antes del anuncio del «ver». El eje del discurso es la afirmación del estatuto que ha alcanzado el Hijo: a través de la fidelidad perfecta a su misión, el Hijo ha llegado hasta Dios mismo y ha sido glorificado (cf. 16, 15). Es la importancia que tiene este misterio en la vida de los creyentes lo que el texto pone de relieve.

La tristeza se convierte en gozo

Para decir que la subida de Jesús al Padre tiene un efecto en la existencia de los discípulos, Jn afirma que su tristeza se transformará en gozo. La oposición entre los dos términos (*lýpē* y *khará*) estructura al texto desde el punto de vista semántico.

La tristeza de los discípulos, fuertemente subrayada, se atribuye al anuncio de la marcha de Jesús (16, 6) y a la separación (16, 20.21.22). Aparentemente se describe la experiencia de los once ante la muerte de Jesús. Pero ¿por qué se evoca de nuevo una situación de desamparo que ya se había superado hacía tiempo? En cuanto al gozo, se presenta como si fuera el de las apariciones pascuales: ¿por qué se promete una vuelta que ya ha tenido lugar? El lector se pregunta por el significado que tiene este procedimiento de vuelta hacia atrás para una comunicación destinada al momento presente.

3. Cf. 14, 3.18.28.
4. 16, 5.7.10.17.28.

Sin embargo, la respuesta es fácil cuando se conoce la naturaleza del evangelio: no se trata del relato de unos hechos ya pasados, sino de un mensaje dirigido a los creyentes. El pasado de los primeros discípulos —su desconcierto ante la muerte, luego su alegría pascual— se convierte en el paradigma de la experiencia de la comunidad, no solamente de la de Jn sino de toda comunidad cristiana. No tiene sentido ni interés más que en función del hoy de la fe, puesto que el que habla en el texto es el Cristo vivo. La atribución narrativa del discurso a Jesús, todavía en su vida terrena, viene a recordar que la revelación cristiana se debe a aquel que permaneció durante algún tiempo entre nosotros.

Sin que se explicite esta idea como en el capítulo 15, el discurso intenta no solamente animar a los discípulos, sino también motivar su fidelidad de testigos de la buena nueva. A pesar de su oscuridad, este mundo sigue siendo aquel al que fue enviado Jesús.

La organización interna del discurso

La distribución de los v. 4b-33 puede desconcertar a los amantes de la «lógica»: la doble temática de la vuelta de Jesús al Padre y de la tristeza que se convierte en gozo está extendida por todo el texto. Después de muchas vacilaciones, propongo la distribución siguiente:

O. En el umbral de la novedad escatológica (16, 4b-7)
A. La venida del Espíritu (16, 8-15)
B. Volver a ver a Jesús (16, 16-23a)
C. El Padre os ama (16, 23b-27)
Z. Epílogo (16, 28-33).

La crítica moderna descubre en este tercer discurso la mano de un autor distinto del que escribió el discurso fundamental. Pero reconoce igualmente la unidad profunda de los dos textos. Por consiguiente, ese otro escritor pertenecería a las misma «escuela joánica».

EN EL UMBRAL DE LA NOVEDAD ESCATOLOGICA (16, 4b-7)

16, 4b «Si esto no os lo dije desde el principio, es porque estaba con vosotros. 5 Ahora vuelvo a aquel que me envió, y sin embargo (*kaí*) ninguno de vosotros me pregunta: '¿Adónde vuelves?'. 6 Pero (*allá*), porque os he dicho esto, la tristeza ha llenado vuestros corazones. 7 No obstante (*allá*), os digo la verdad: os conviene que yo me vaya; en efecto, si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros; al contrario, si me marcho, os lo enviaré.

La introducción del discurso se centra en el anuncio de la marcha de Jesús —o mejor dicho, de su vuelta al Padre—, presentada en el v. 7 como necesaria para que el Paráclito venga a los discípulos. Designar al Padre como «aquel que me envió» sugiere en este contexto que el Hijo ha cumplido fielmente la misión recibida. El objetivo último de esta misión es el envío del Espíritu a los creyentes. En contraste, se subraya la reacción negativa de los discípulos ante la separación de Jesús.

Su tristeza, según algunos críticos, estaría también motivada por el anuncio de las persecuciones: el pronombre «esto» (*taûta*, literalmente: «estas cosas») del v. 6 repetiría el «esto» de 16, 4b, que parece remitir a lo que Jesús decía al final del discurso anterior[5]. Esta interpretación es satisfactoria, ya que la frase sobre la tristeza que llenó los corazones está ligada por un *allá* con el 5, que se refiere a la marcha de Jesús, y la frase siguiente (v. 7) insiste en la necesidad de esta misma marcha. El versículo inicial sirve de enlace literario[6]: «estaba con vosotros» pone de relieve la frase «ahora vuelvo...». El *incipit* del discurso original era con toda probabilidad el anuncio de la marcha.

5 Se encuentran también allí las expresiones *taûta leláleka* (16, 1) y *egō eîpon hymîn* (16, 4a)

6 J Painter propone otra explicación el «esto» del v 4b anticiparía lo que dice Jesús en el v 5 Pero puede objetarse que ya en su vida publica Jesús había anunciado su marcha, y en los mismos términos *hypágō pròs tòn pémpsanta me* (7, 33, cf 8, 21)

Ante este anuncio los discípulos se quedan mudos, comportamiento muy distinto del que nos mostraba el primer discurso: allí no dejaban de preguntar a Jesús[7]. Su mutismo significa que ya están separados de él. La escena guarda cierta analogía con la de Getsemaní cuando, interpelados por Jesús, los discípulos «no sabían qué contestarle» (Mc 14, 40); y Lucas dice: «Los encontró dormidos por la tristeza» (Lc 22, 45). No se establece una comunicación: los discípulos chocan con el muro de la muerte[8]; de ahí su soledad, su profunda tristeza. Los peregrinos de Emaús caminan desolados al ver cómo se han venido abajo sus esperanzas (Lc 24, 17-21); María de Magdala llora ante el sepulcro vacío (Jn 20, 11).

Sobre la situación trágica de los discípulos entre la crucifixión y la resurrección de Jesús, Jn proyecta la situación de la comunidad cristiana que, después de haber creído en la victoria de Cristo sobre la muerte y en la inminencia de su retorno glorioso, se encuentra aislada en medio de un ambiente que se niega a aceptar su fe. El rechazo de la Sinagoga la ha herido y marginado. Como decíamos en la introducción de este capítulo, para esos creyentes la ausencia de Jesús no es solamente su desaparición física, sino la distancia entre el mensaje de su victoria y la experiencia de la prueba que siguen padeciendo.

La observación sobre el mutismo de los discípulos[9] pone de manifiesto la cuestión decisiva que deberían haber planteado: «*¿Adónde* vuelves?». Jesús acaba de decir que vuelve a aquel que lo ha enviado; sin embargo todavía no se ha precisado ese *adónde*: el Ausente es el Glorificado junto al Padre. Tal es el punto crucial para la fe de la comunidad y el hilo que guía el discurso.

Y Jesús insiste en su partida («Os digo la verdad»[10]), ahora en la perspectiva de las ventajas que se derivarán de ello para los discípulos: el don del Paráclito, que está condicionado a esa marcha, supondrá para ellos un «plus» respecto a su convivencia con Jesús en la tierra. La venida del Espíritu no está ligada a la observancia de los mandamientos como en 14, 15-16, sino únicamente al paso pascual de Jesús. Aquí es Jesús el que lo envía, sin que se mencione al Padre (cf. 14, 16.26; 15, 26). Dar el Espíritu es algo que desborda los poderes atribuidos tradicionalmente al Mesías, ya que solamente Dios dispone

7 13, 36 37, 14, 5 8 22

8 Aunque Jesús nunca empleó para hablar de sí mismo el término «muerte»

9 El texto podría también aclararse a partir de la tradición apocalíptica el beneficiario de una revelacion debe preguntar siempre al Revelador, cuyas expresiones ambiguas dejan siempre abierta la interpretación Cf nuestra obra *Los evangelios y la historia de Jesús,* Madrid [3]1982, 386-389

10. Esta expresion es más fuerte que «digo verdad» (4, 18, 19, 35)

del Espíritu santo. La omisión de la referencia al Padre subraya indirectamente el estatuto que ha alcanzado el Hijo ante Dios. Jesús dirá en el v. 15: «Todo lo que tiene el Padre es mío».

Otra particularidad de este anuncio: el verbo «venir», que se reserva para Jesús en el capítulo 14 (cf. 14, 18.28), se utiliza ahora a propósito del Paráclito. Se mantiene al frente de los dos anuncios siguientes (16, 8.13) que se refieren al Espíritu, mientras que no se dirá ya del Hijo.

La expresión «os conviene» (*symphérei hymîn*) es la misma que aparece en labios de Caifás, cuando profetizaba sin saberlo la reunión de los hijos dispersos de Dios (11, 50-52). Como en este último texto y en 14, 31, si la marcha de Jesús es necesaria, no es porque tenga una especie de eficacia redentora ni en una perspectiva sacrificial. Aquí se habla de ella pensando en el don del Paráclito, según el anuncio de 7, 37-39 sobre el Espíritu que recibirán los creyentes cuando Jesús haya sido glorificado.

El don del Paráclito significa la llegada de una nueva época, en la que ese don caracteriza la experiencia de los creyentes en Jesús. Algunos autores antiguos, desde san Agustín[11], han comentado el v. 7 diciendo que el verdadero conocimiento del Hijo exigía la superación del conocimiento meramente humano y del apego ligados a su presencia terrena: sólo la mirada penetrante que da el Espíritu permite esa superación.

EL PARACLITO EN OBRA

(16, 8-15)

Siguen dos desarrollos, que comienzan ambos por la mención de la venida del Paráclito o del Espíritu de verdad; en ellos se caracteriza el papel del Espíritu en relación con el mundo (16, 8-11) y con los discípulos (16, 12-15).

El Paráclito y el mundo (16, 8-11)

8 Y, al venir, él establecerá la culpabilidad del mundo en materia de pecado, de justicia y de juicio. 9 En materia de

11 Agustín, *In Jo* 94, 4 (PL 35, 1869) «Verbo hecho carne, yo habito en vosotros, pero no quiero que me améis carnalmente y que, satisfechos con esta leche, deseéis seguir siendo niños». Cf. Gregorio Magno, PL 75, 826, santo Tomás, *In Jo* n.º 2088

pecado: no creen en mí; 10 en materia de justicia: vuelvo al Padre y ya no me tendréis a la vista; 11 en materia de juicio: el Príncipe de este mundo ha sido condenado.

Este texto evoca un proceso en donde el mundo tiene que comparecer ante Jesús, y también un juicio de condenación pronunciado, no ya contra el mundo, sino contra su Príncipe.

El Paráclito viene a los discípulos, según se anuncia en 16, 7, y no al mundo que no puede recibirlo (cf. 14, 17). La dificultad principal de este pasaje es la traducción del verbo *elégkhein* con el que se expresa la acción del Espíritu. En efecto, este verbo encierra una gama muy variada de sentidos: instruir una causa, desvelar una falta y, consiguientemente, confundir, reprender, acusar, corregir severamente[12]. Sólo el contexto permite elegir entre estas diversas significaciones. Nosotros hemos optado por «establecer la culpabilidad». Los términos «confundir» y «convencer», que suelen usar los traductores[13], hacen presuponer que el Espíritu establecería un diálogo directo con el mundo. La traducción propuesta evita implicar directamente al mundo, a no ser como objeto de una denuncia: es a los discípulos a los que el Espíritu hace comprender su culpabilidad[14].

La argumentación que se atribuye al Paráclito concierne a un proceso en curso, en donde sin embargo ya está todo decidido. La sentencia ha sido pronunciada por Dios: el término «condenar», relativo a la condenación del Príncipe de este mundo, es un pasivo divino. Detrás de la persona de Jesús, situada en el centro de la crisis que se prolonga, se perfilan dos figuras: el Adversario que se imaginaba poder triunfar sobre él y Dios que redujo a ese Adversario a la impotencia.

En la primera parte del evangelio, la historia de Jesús se presentó como un proceso entre él mismo y los primeros destinatarios de su revelación. Acusado de blasfemo y amenazado de muerte, el Hijo había mantenido el origen divino de su misión y había denunciado la infidelidad fundamental de sus oyentes ante Dios. Juzgado por ellos,

12 Instruir una causa Sab 1, 9, desvelar una falta Jn 3, 20, Tit 1, 9, Sant 2, 9, Jds 15, reprender, corregir severamente Sal 6, 2, Mt 18, 15, Lc 3, 19, 1 Tim 5, 20, 2 Tim 4, 2, Tit 1, 13, 2, 15, 2 Pe 2, 16, Ap 3, 19 Este verbo se utiliza en un contexto de predicación y en función de la transformación del que es aludido No debe perderse de vista esta perspectiva Para un estudio profundo del sentido del verbo *elégkhein*, cf I de la Potterie, 399-406

13 Así la TOB y nosotros mismos en II, 231s

14. «Culpabilidad» mejor que «culpa», con R Bultmann, 433, I de la Potterie, 410-416, y D. Mollat.

se convertía en su juez. Proseguía de este modo el gran proceso de Yahvé contra los hombres rebeldes a su Palabra[15]. Este proceso tenía como finalidad, no ya su pérdida, sino su conversión a la vida verdadera, su liberación de la muerte. Pues bien, Jesús ha sido crucificado y parece como si el Adversario se hubiera impuesto sobre él.

El acontecimiento pascual ha desenmascarado estas apariencias. Si el mundo sigue siendo incrédulo ante el Hijo, el Espíritu garantiza a los discípulos que está glorificado junto al Padre. Les hace comprender lo que se ha realizado en la «elevación» de Jesús. El texto implica que el Paráclito, a través de los creyentes, busca el reconocimiento de Jesús por todos los hombres. El proceso en curso es un proceso de rehabilitación *a posteriori*; es también una llamada, ya que el Glorificado es el Salvador del mundo.

Esta argumentación recae sobre tres puntos: pecado, justicia y juicio. Se precisa el contenido respectivo de estos tres términos[16]. Recogidos uno a uno, no van seguidos de una frase causal («porque...»), sino de una explicitación, tal como indica la puntuación que hemos adoptado.

9 **«En materia de pecado: no creen en mí...».**

Como sugiere el empleo del verbo en tiempo presente, este texto se refiere a la increencia que la comunidad constata a su alrededor, en ese mundo en el que se prolonga el rechazo opuesto en otros tiempos a Jesús de Nazaret. En los discursos de despedida, el término «mundo» sustituye a «los judíos»; más allá del relato del ministerio de Jesús, evoca indirectamente la amplitud del proyecto original de Dios: al Hijo único se le ha dado poder sobre toda carne (17, 2).

No creer en Jesús: ése es el pecado fundamental. Pues bien, el «pecado» no existe más que en referencia a Dios: implica una actitud contraria a lo que Dios, en su amor, propone al hombre. En el capítulo 8, Jesús desafiaba a sus oyentes a que le «convencieran» (*elégkhein*) de pecado, cosa imposible, dada su perfecta sumisión al Padre, al que «honraba» con todo su comportamiento (8, 46.49). La convicción

15. Cf. J. Guillet, *Proceso,* en VTB, 637-640. Cf. Is 41, 1-4.21.24; 43, 8-13.

16. O. Betz, *Der Paraklet*, Leiden 1963, 196s, encuentra los términos «justicia, juicio, error, verdad, pecado», todos ellos sin artículo, como aquí, en 1QH 9, 17s. BD § 258 cita algunos textos de Pablo que omiten el artículo delante de *hamartía* o de *nómos*: Rom 6, 9; 8, 38; cf. 5, 13.

expresada en el v. 9 no se comprende más que a partir de lo que Jesús había afirmado continuamente de su misión: él no hablaba de sí mismo, sino según lo que el Padre le había comunicado y ordenado; sus obras manifestaban las del Padre. El Paráclito permitirá a los discípulos captar y proclamar que, al descalificar a Jesús y su mensaje, el mundo resiste a Dios (cf. 8, 47).

10 «en materia de justicia: vuelvo al Padre y ya no me tendréis a la vista...».

Por «justicia», Jn entiende no ya la rectitud moral sino, en conformidad con el contexto de proceso, lo que se reconoce en beneficio de uno de los litigantes: el que tiene razón, sale vencedor del proceso[17], se reviste del manto de justicia (cf. Is 61, 10). El sentido es el de justicia hecha, el de reconocimiento debido de los derechos de una persona. Dios, totalmente justo (cf. 17, 25), se ha pronunciado haciendo que volviera a él su Enviado, que había sido fiel hasta el fin.

La victoria de Jesús está significada en su vuelta al Padre, en su «subida» según 20, 17. En la medida en que el proceso tuvo lugar ante el tribunal de Dios, esa subida es una desaparición fuera de esta tierra (cf. 1 Tim 3, 16). En contra de lo que opina el mundo, la existencia de Jesús no acabó en la vergüenza de la cruz.

La frase «y ya no me tendréis a la vista» puede entenderse de dos maneras. O bien subraya que Jesús está ya fuera de este mundo, o bien sugiere que su invisibilidad invita al creyente a reconocer dónde está, es decir, en la gloria del Padre. Gracias al Espíritu, la mirada de fe alcanza al misterio: la invisibilidad de Jesús es la otra cara de su glorificación. Así, para el discípulo amado, el sepulcro vacío de Jesús abre al misterio de una presencia totalmente distinta (20, 8-9).

En este versículo, como en el anterior, la certeza que el Paráclito comunica a los discípulos tiene que transmitirse más allá de ellos. Como el meollo de la crisis que se prolonga está en el reconocimiento del Hijo y por tanto en la salvación de los hombres (cf. 3, 17), la función del Espíritu no puede limitarse al afianzamiento de la fe de la comunidad, sino que supera sus fronteras. Esto se realizará a través del testimonio de los creyentes.

17. Cf. A. Descamps, *Justice et justification*, en DBS 4 (1949) 1417-1519, especialmente 1500.

11 «en materia de juicio: el Príncipe de este mundo ha sido condenado».

Las dos primeras explicaciones sobre el error del mundo —en materia de pecado y en materia de justicia— iban enlazadas entre sí por la coordinación *mén... dé* (*perì hamartías mén... perì dikaiosýnēs dé*), mientras que la tercera, referente al juicio, va introducida de otra manera (*perì dè kríseōs*) y se distingue así de las anteriores, como para significar el relieve que tiene, al colarse al final de la frase.

En 12, 31 Jesús había anunciado que en el momento de su «elevación», el Príncipe de este mundo[18] sería «echado fuera». La segunda mención del Príncipe se refería igualmente a la pasión (14, 30). Aquí se ha pronunciado ya la sentencia: el Príncipe de este mundo ha sido condenado por Dios; la condenación tuvo lugar en el acontecimiento de la cruz. Según el contexto narrativo de los discursos de despedida, uno esperaría que se dijera: «será condenado», ya que la pasión todavía está por venir. De hecho, como bien sabe el lector, el que habla es el Señor glorificado, Jesús que ha atravesado su pascua. El evangelista, situado también después de pascua, constata una realidad pasada que tiene un efecto permanente, como indica el perfecto del verbo griego (*kékritai*): el Príncipe de este mundo que se oponía al designio salvífico de Dios «ha sido definitivamente juzgado».

En el plano de lo que pudo ver el mundo, es Jesús el que fue condenado. Pero en ese mismo momento el juicio ha dado la vuelta: Dios ha condenado al Acusador. Ser condenado por Dios significa bíblicamente la pérdida definitiva. El Príncipe de este mundo, del que Jesús decía: «No tiene sobre mí ningún poder» (14, 30), tampoco tiene ningún poder sobre los que están unidos al Hijo[19], ni siquiera radicalmente sobre el mundo: la Palabra continúa haciéndose escuchar.

El Paráclito sostiene a los discípulos en la certeza de que Dios ha intervenido con poder. Después del v. 10, el v. 11 podría leerse como una deducción a partir de la glorificación del Hijo. Sin embargo, el relieve que se le da al final del pasaje, invita a ver allí más bien la declaración que da fundamento lógico a todas las demás. Recordemos que no es el mundo como tal el que ha sido juzgado por Dios, sino

18. Sobre la primera mención del «Príncipe de este mundo» y sobre esta figura mítica, cf. II, 377-378.

19. Cf. 1 Jn 2, 13: «Vosotros habéis vencido al Maligno».

su Príncipe. Sería más exacto decir: el Príncipe que el mundo se ha buscado o al que ha sucumbido[20].

La función del Paráclito que se describe en 16, 8-11 puede relacionarse con la de su tarea de testigo anunciada en el segundo discurso (15, 26s). Al escuchar al Espíritu, los discípulos no deberían dudar ya de la solidez del fundamento de su fe ni de la misión que tienen que cumplir. La incredulidad que les rodea es la supervivencia anacrónica de un rechazo de la realidad. Importa destacar bien esta mentira en la que se desliza el mundo, que a pesar de todo sigue siendo amado por Dios (3, 16). La existencia de la comunidad debe ser una llamada permanente dirigida a la conciencia de los hombres a lo largo de la historia.

El Espíritu, guía hacia la verdad (16, 12-15)

Así pues, al escuchar al Espíritu los discípulos pueden estar seguros de la victoria de Cristo y se ven sostenidos por él para ser sus testigos ante el mundo. ¿Pero qué efecto tiene esta victoria en su propia existencia? Nos lo revela un último texto sobre el Paráclito que corona a los anteriores: «Este» (*ekeînos* en masculino, como en 15, 26) conducirá a los cristianos hacia la plena apropiación de la verdad del Hijo; mediante su soplo, participarán de lo que es de Jesús, el Glorificado.

El anuncio de 16, 8-11 evocaba un estado de crisis que el Espíritu ayudará a superar; aquí el acento es de exultación. Esta dualidad podría corresponder de antemano a la transformación de la tristeza en gozo que se anuncia a continuación en el discurso.

12 **«Todavía tengo muchas cosas que deciros (*légein*), pero ahora no podéis soportarlas.** 13a **Pero cuando venga él (*ekeînos*), el Espíritu de la verdad, os conducirá (*hodēghḗsei*) a la verdad entera.**

Este anuncio enlaza dos partes entre sí. En primer lugar (16, 12-13a) se oponen dos épocas: el tiempo de Jesús de Nazaret, cuyo «decir»

20. Cf. 17, 15. La tradición común presenta al Maligno actuando (Mt 6, 13 par).

ya no es oído por los discípulos, y el tiempo del Espíritu que los guiará hacia la verdad completa. Luego (16, 13b-15) se volverán a reunir los dos actores que anteriormente se distinguían: el «hablar» del Espíritu, su comunicación, su origen en Jesús glorificado. De este modo el Espíritu de la verdad y el Hijo son ciertamente «dos», pero son «uno» en su obrar.

Jesús todavía tiene muchas cosas por decir (16, 22). ¿Cuáles? En este versículo no se nos dice[21]. En compensación, el contraste que se establece en el v. 13a con la acción del Espíritu permite precisar, al menos negativamente, que, si Jesús de Nazaret no condujo a sus discípulos a la verdad entera, es porque éstos no podían todavía «soportar»[22] la revelación. El «ahora» de la última cena se opone al tiempo de la venida del Paráclito; ésta depende de la pascua del Hijo (cf. 16, 7).

Ciertamente Jesús dio a conocer a los discípulos «todo» lo que había oído del Padre (15, 15), pero, para que tengan una inteligencia profunda de ello, tiene que intervenir el Espíritu —como decía ya el segundo texto sobre el Paráclito—. Formalmente, los v. 12-13a se encadenan como los 14, 25-26: «Estas palabras os las he dicho... Pero el Paráclito... os lo enseñará todo». Allí el Paráclito es el intérprete autorizado de Jesús: la era del Espíritu santo es aquella en la que el pasado se ilumina para el presente. Según nuestro texto, en donde el punto de partida se encuentra, no en las palabras, sino en el silencio de Jesús, la era del Espíritu es más todavía: el Paráclito transmitirá el «hablar» del Hijo glorificado, comunicará lo que le pertenece en propiedad por su comunión perfecta con el Padre. Lo vamos a constatar examinando los tres verbos que describen aquí la acción pospascual del Espíritu: guiar hacia la verdad entera, expresar lo que él ha oído y comunicar a los discípulos lo que es propio del Hijo.

El Espíritu guiará (*hodēghēsei*) a los discípulos hacia la verdad, atendiendo así la oración del salmista: «¡Guíame (*hodēghēson*) hacia la verdad!» (Sal 24, 5 [LXX]). Este ardiente anhelo hace eco a la tradición bíblica del camino del Señor que hay que conocer y en el

21 Según algunos, se trataría del sentido de la muerte/resurrección de Jesus, según otros, de las pruebas que atravesaría la comunidad pospascual Precisaremos nuestra opinión a lo largo de la lectura

22 En griego *bastázein* Este término significa en sentido propio «llevar un objeto pesado» (cf 10, 31, 19, 37, 20, 15), puede tener un sentido metafórico y sugerir aquí que, en su situación prepascual, los discípulos sentirían una gran dificultad en acoger las revelaciones de Jesús

que hay que caminar para tener la vida; Dios es su guía[23]. Esta tradición atribuía la travesía del mar Rojo al espíritu de Yahvé:

El Espíritu bajó de junto al Señor y los guió (Is 63, 14 [LXX]).

El Espíritu actúa entre los hebreos que buscan la tierra prometida; asociado a veces al fuego, puede ser reconocido en la columna de fuego (cf. Neh 9, 12.19), de la que nos dice la Sabiduría que guió al pueblo por el desierto (Sab 18, 3; cf. 10, 10). Filón, digno heredero de la tradición judía, dice que «el espíritu de Moisés no habría acertado tan perfectamente si no hubiera tenido un soplo divino para que lo guiara plenamente hacia la verdad misma»; y en otro lugar: «El soplo lo condujo (*aphēgoúmenon*) por un camino totalmente recto»[24].

Es a la verdad *entera* hacia donde conduce el Espíritu. ¿Será esto simplemente otra manera de dar a entender que el Paráclito «enseñará todo lo que yo os he dicho» (14, 26)? En efecto, es al final de su vida cuando se comprende plenamente a un hombre, indica justamente J. Calloud[25]. Si con la muerte de Jesús tiene lugar el final de su discurso en la tierra, con el Espíritu se abre una comprensión totalizante de los elementos dispersos en las palabras y también en las acciones de Jesús.

Pero, por la evocación de algo que no se dice y por la indicación «la verdad *entera*», el evangelista nos indica algo más. Además de esta iluminación del pasado de Jesús, está la revelación de su presente, que es el del Hijo glorificado en Dios. La verdad entera es la plenitud de este misterio. En otras palabras, es el señorío del Cristo Salvador, establecido por el Padre «por encima de todo nombre que pueda nombrarse» (Ef 1, 20-23; cf. Flp 2, 9-11) y que celebra el himno de Col 1, 15-20. No se trata de «verdades» múltiples, a las que el Espíritu vaya guiando progresivamente; a pesar de lo que podría sugerir la traducción de la Vulgata[26], este pasaje no significa que el Espíritu vaya a garantizar las formulaciones dogmáticas de la Iglesia. A lo que se refiere, es a *la* verdad una y total del Cristo glorificado en Dios y que se comunica como tal a los suyos.

13 **«Pero cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os conducirá a la verdad entera. En efecto, no hablará por propia**

23 Cf Ex 15, 13, Is 49, 10, 58, 11, Sal 48, 15, 73, 24, 119, 105
24 Filón, *Vida de Moisés*, II, 165 y *Gig* , 55
25 J Calloud, III, 81s
26 La Vulgata traduce «Docebit vos omnem veritatem»

iniciativa, sino que manifestará todo lo que oiga y os comunicará lo que va a venir. 14 **El me glorificará, porque recibirá de mi propiedad y os [lo] comunicará.** 15 **Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso he dicho: 'Recibe de mi propiedad y os lo comunicará'».**

Para guiar hacia la verdad, el Espíritu «hablará» o «expresará» (*lalēseî*)[27] lo que oye del Hijo. El evangelista, según su costumbre[28], distingue entre los verbos *laleîn* y *légein*: el primero designa el acto de hablar, el otro el enunciado. Si deja ahora de oírse el «decir» de Jesús, su «hablar», que equivale a «revelar», continuará haciéndose oír por la mediación del Espíritu. Efectivamente, el hablar del Espíritu no proviene de su propia autoridad, de la misma manera que tampoco Jesús hablaba por propia iniciativa[29]: el Espíritu oirá de Jesús lo mismo que Jesús oía del Padre (8, 26). Su hablar no llega sin duda a los oídos lo mismo que llegaban antes las palabras de Jesús, pero sí que llega al corazón. El Hijo prolongará su revelación de una manera distinta, «espiritual», tal como lo señala el tercer verbo que caracteriza a la función del Paráclito.

Si el Espíritu expresa (*laleîn*) lo que oye del Hijo, es para «comunicarlo». El verbo *anaggélein* aparece en tres ocasiones. Compuesto de *aggélein* (cf. Jn 20, 18) y de *aná*, encierra esencialmente el sentido de anunciar, de revelar una cosa desconocida. Sin embargo, en virtud del prefijo *aná* que sugiere una reiteración[30], supone un *re*decir: el anuncio, nuevo para los destinatarios, ha sido recibido antes por el que lo transmite; no es él su autor[31]. Por consiguiente, el Espíritu será la expresión del mismo Jesús.

El texto dice en primer lugar:

27. Cuando *laleîn* va seguido de un complemento adverbial (como en 16, 13b), es preferible traducirlo por «expresar», a fin de respetar las exigencias de la lengua española.

28. Con E. Franck, *Revelation Taught*, Gleerup 1985, 67-70, que cita en su apoyo a Jn 1, 37s; 3, 11; 4, 26; 7, 12s; 8, 12.30s; 12, 29; 19, 10.

29. Cf. 5, 19; 8, 28...; II, 39s.

30. Cf. P. Joüon, RSR 28 (1938) 234s; F. W. Young, ZNW 46 (1955) 224-227.

31. Así los apóstoles, que anuncian lo que han recibido del Señor: Hech 20, 20.27; 1 Pe 1, 12; cf. Hech 14, 27. Esto se explicita en 1 Jn 1, 1-5 (donde el verbo es *apaggéllein*, de sentido equivalente). En Jn 4, 25 hemos traducido *anaggéllein* por «manifestar», ya que la samaritana ignora el contenido de lo que revelará el Mesías.

13 **«El os comunicará lo que va a venir (*ta erkhómena*)».**

Esta fórmula es vaga y los comentaristas presentan varias hipótesis interpretativas. Dejemos de lado a los que, sin razón alguna para ello, ven anunciadas aquí las formulaciones de los concilios. J. K. Barrett[32] propone los acontecimientos de la pasión-resurrección, dado que Jesús pronuncia estas palabras la noche misma de la traición. Pero, para expresar ese contenido, habría sido necesario precisar, como en 18, 4: «lo que *le* iba a suceder». Apoyándose en Is 41, 23 (LXX)[33], otros críticos piensan en los acontecimientos del final de los tiempos, deduciendo de esto que Jn querría justificar aquí la actividad de los «profetas» cristianos. Sin embargo, el texto de Isaías habla de «las cosas últimas» (*tà éskhata*), pero no así el de Jn. Y no se pueden invocar las visiones del Apocalipsis para sostener esta hipótesis[34].

Según la mayor parte de los críticos actuales, el anuncio «Os comunicará lo que va a venir» evoca el curso de la historia en su duración indefinida, pero no en el sentido de su predicción, sino en cuanto que el Espíritu hará ver a los creyentes cómo tienen que reaccionar ante los acontecimientos que se van presentando. Esta lectura obliga a matizar el significado de *anaggeleî*, que habría que traducir por «interpretará», si se excluye el sentido de revelación del porvenir, que es el que se impone a primera vista. Por eso, nos parece preferible, o por lo menos posible, otra lectura, teniendo en cuenta la repetición, en cascada, de la misma expresión «os comunicará». En efecto, por medio de esta expresión, el final del v. 13 resulta formar un solo conjunto con lo siguiente. Lo que vendrá a lo largo de la historia no son entonces las vicisitudes de este mundo, sino lo que enuncian los v. 14-15: el don a los creyentes de lo que pertenece al Hijo.

En este final del anuncio, construido *in crescendo* a partir del contenido de conjunto del v. 13, no se trata ya de unas palabras de revelación oídas y transmitidas: lo que el Espíritu recibe para comunicarlo procede de la «propiedad» de Jesús, de lo que el Hijo posee. La expresión *ek toû emoû* («de mi propiedad», literalmente «de lo mío»), pronunciada dos veces (v. 14. 15; cf. 17, 10), queda aclarada

32. J. K. Barrett, 408. Este autor piensa además que la fórmula se refiere a los acontecimientos venideros en la historia de la misma comunidad.

33. *Anaggeîlate hēmin tà eperkhómena ep'eskhátou*

34. Cf. E. Corsini, *L'Apocalypse maintenant*, Paris 1984 (y nuestro prólogo a dicha obra).

por la afirmación solemne: «Todo lo que tiene el Padre es mío» (v. 15). «De mi propiedad» orienta no solamente hacia el conocimiento del misterio, sino hacia la vida que está en el Padre y en el Hijo (cf. 5, 26), hacia la gloria dada desde toda la eternidad al Hijo (cf. 17, 5. 24), hacia el amor que es propio de Dios.

El Espíritu comunicará a los creyentes lo que recibirá por medio de Jesús de este tesoro inagotable. Al obrar así, glorificará al Hijo, cuya misión tenía la finalidad de hacer a todos partícipes de la «vida eterna» ya desde esta tierra (cf. 3, 16; 10, 28...). El capítulo 17 explicitará el contenido de la comunicación de Jesús, confiada al Espíritu: «Les he dado la gloria que tú me has dado...», «que el amor con que me amaste esté en ellos y yo en ellos» (17, 22.26).

EXCURSUS: *Nota sobre el Paráclito*

Con esta última mención termina la enseñanza sobre el Paráclito. Intentemos ofrecer una visión de conjunto de la misma. Los estudios sobre el título «Paráclito» no han llegado a un resultado seguro; para convencerse de ello, baste con referirse a los estudios más recientes sobre el tema[35]: ni los datos gnósticos, ni los del judaísmo o de Qumrán, ni las investigaciones etimológicas consiguen abarcar todas las dimensiones de *paráklētos* en los discursos de despedida. Al contrario, lo seguro es que, en la presentación joánica, «Paráclito» es una designación particular del Espíritu santo (cf. 14, 26). El evangelista ha integrado en su propia tradición sobre el Espíritu este término que ha recibido del mundo ambiental.

El título «Espíritu de la verdad»[36], gemelo al de Paráclito, es también de cuño joánico. Estos dos apelativos corresponden manifiestamente a una selección de las funciones del Espíritu santo, determinada por la perspectiva de los discursos de despedida. No se evocan aquí las actividades del Espíritu que el evangelista afirma en otros lugares, como por ejemplo: producir el nuevo nacimiento (3, 3-50), vivificar (6, 63), perdonar los pecados (20, 22s). Al contrario,

35. Estudios sobre el Paráclito: en francés: A. Lemmonyer, RSPT 11 (1927) 292-307; I. de la Potterie, 329-466; E. Cothenet, DBS 11 (1987) 361-378. En alemán: F. Mussner, BZ 5 (1961) 56-70; O. Betz, *Der Paraklet*, Leiden 1963; U. B. Müller, ZThK 71 (1974) 31-77; F. Porsch, *Pneuma und Wort*, Frankfurt 1974, 215-324; R. Schnackenburg, III, 177-195. En inglés: R. Brown, II, 1520-1530, y NTS 13 (1966-1967) 113-132; G. Johnson, *The Spirit-Paraklet*, Cambridge 1970; E. Franck, *Revelation Taught*, Gleerup 1985. En español: M. Migüens, *El Paráclito*, Jerusalem 1963.

36. 14, 17; 15, 26; 16, 13; cf. 1 Jn 4, 6. Cf. *supra*, 99.

la función del Paráclito/Espíritu de la verdad al lado de los discípulos que se han quedado en el mundo entra muy bien en la perspectiva dominante del cuarto evangelio: manifestar el misterio de Hijo.

Los cinco pasajes sobre el Paráclito no están diseminados al azar en los tres discursos: si pudieron existir en la comunidad joánica antes de ser recogidos por el evangelista, su lugar respectivo no es intercambiable, ya que su vinculación con el contexto es en cada ocasión muy estrecha[37]. Y permiten esbozar un retrato de esta figura.

Lo primero que hay que reconocer es que el don del Paráclito está determinado por la vuelta de Jesús al Padre (14, 16; 16, 7). El primer pasaje anuncia que «el otro» Paráclito estará para siempre con los discípulos (lo cual corresponde al sentido etimológico de la palabra: «llamado al lado de...») y «en» ellos (14, 16-17). Los textos siguientes precisan su actividad. En 14, 26, el Paráclito enseña, recuerda todo lo que ha dicho Jesús: es su intérprete. En 15, 26, da testimonio del misterio del Hijo para acompañar a los discípulos, sus testigos ante el mundo. A continuación se señala el testimonio del Espíritu de la verdad en la demostración de la culpabilidad del mundo que no cree en Jesús (16, 8-11). Finalmente, el Paráclito conduce a los creyentes a la verdad entera, que él recibe del Hijo glorificado (16, 13-15).

Todas las funciones del Paráclito, por consiguiente, guardan relación con el Hijo: lo que las motiva y les da un contenido es el acontecimiento de su revelación: su finalidad es la adhesión cada vez más profunda de los creyentes a Jesús y el testimonio seguro que dan de él en el mundo. Por eso, en el último pasaje, Jesús dice que el Espíritu de la verdad lo «glorificará» (16, 14). Estos textos reflejan la experiencia del Espíritu que vivía la comunidad joánica, según su fe en el Hijo de Dios. Esta experiencia es la que señalan los verbos «recibir», «ver», «conocer» (el Espíritu) (14, 16-17), sin que en ello aparezca el más mínimo iluminismo ni se mencionen para nada los rasgos carismáticos que describe san Pablo (1 Cor 12).

Orientada a la glorificación de Jesús, la función del Paráclito está en el eje de la intención del Padre, cuya obra en favor de los hombres se centra en la revelación del Hijo único. Los textos subrayan que el Paráclito es dado por el Padre (14, 16.26; 15, 26), del que ha salido (15, 26). Si Jesús interviene en su envío (14, 16; 15, 26) e incluso se dice su remitente (16, 7), esto manifiesta la unidad de su obrar con el del Padre (5, 19), ya que «todo lo que tiene el Padre es suyo» (16, 15).

37. Con R. Schnackenburg, III, 184, contra H. Windisch, en FS *A. Jülicher*, Tübingen 1927, 110-137.

Con el riesgo de simplificar los datos del texto, se pueden reducir a tres funciones la tarea que el Paráclito recibe del Padre y del Hijo: 1. estar con y en los discípulos; 2. enseñar a los discípulos; 3. atestiguar en favor de Jesús.

1. *Estar con los discípulos*. Según las esperanzas judías, Dios derramaría su Espíritu en los corazones cuando llegase la alianza definitiva que desde siempre quiso sellar con los hombres. El Espíritu, concedido hasta entonces a los reyes, a los jueces, a los profetas en función y dentro de los límites de su misión, y prometido luego al Siervo (Is 42, 1) y al Mesías (Is 11, 2), se dará a todos los miembros del pueblo y los animará desde dentro[38]. El texto de Jn anuncia que, a diferencia de la presencia terrena de Jesús, el Paráclito estará con los discípulos y «en» ellos para siempre (14, 16-17). El don del Espíritu caracterizará en adelante la existencia de los creyentes; su presencia en ellos para siempre significa que se ha cumplido la alianza.

Esta alianza se ha realizado, según Lucas, en tres tiempos[39]: la revelación hecha a Israel (Lc 16, 16), el hoy de la salvación en Jesús (4, 19), el tiempo de la predicación misionera en el Espíritu. En los Hechos de los apóstoles, la presentación del Espíritu actuando de una manera preponderante parece conferir al tercer periodo cierta autonomía respecto a Jesús. Es verdad que se dice de pasada que Jesús «derramó el Espíritu santo» (Hech 2, 33); pero se ignora su función en el relato del mismo Pentecostés. Personalizado de este modo, el Espíritu parece haber sucedido a Jesús. Esta fue la interpretación atrevida de Montano (siglo II) o de Joaquín de Fiore (siglo XIII): según ellos, la edad del Espíritu sucede ahora a la de Jesús y a la de Dios Padre.

Jn, por su parte, no intenta hacer del Espíritu un «sucesor» de Jesús. Insiste en el papel del Hijo, que continúa después de su vuelta al Padre. No solamente se harán obras mayores (14, 12), sino que él mismo dice: «yo vengo a vosotros», «vosotros me veréis», «conoceréis que estáis en mí y yo en vosotros»: éste fue el anuncio esencial de los discursos de despedida. Al describir la acción del Espíritu, Juan la muestra fundamentada en la acción anterior de Jesús; se dirige a la apropiación por parte de los discípulos de la verdad que concierne al Hijo y a su reconocimiento por el mundo.

2. *Enseñar* es la segunda función del Paráclito (14, 26; 16, 13-15). Este aspecto didáctico ha sido muchas veces marginado por los exegetas en provecho de su función de testimonio. Recientemente lo

38 Cf Ez 36, 26s, 39, 29, Jl 2, 28, Is 32, 15, 44, 3.

39 Según la hipótesis de H Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974.

ha puesto de relieve E. Franck[40], afirmando que es el aspecto principal y el que engloba a los otros. Este autor ha propuesto un modelo que pudo inspirar al evangelista en su presentación del Paráclito; el *Methurgeman* encargado de releer en lengua vulgar, en los oficios sinagogales, el texto bíblico que había sido leído en hebreo, interpretándolo luego para los asistentes. Sea lo que fuere de esta hipótesis muy interesante, es dominante la actividad didáctica del Paráclito. Se arraiga en la de la sabiduría «que nos educa», que «lo sabe y lo comprende todo» y guía al pueblo[41]. En esta misma línea, Pablo había declarado que el Espíritu «lo sondea todo, hasta las profundidades de Dios» (1 Cor 2, 10; cf. Ef 1, 17).

Se trata de una actividad de revelación. Según 14, 26, es el Paráclito el que hace comprender el sentido y el alcance de las palabras de Jesús; él es para la comunidad la memoria viva de Jesús. El evangelista ha hecho de esto el principio mismo de su relato, que hemos llamado el principio de «los dos tiempos de lectura» (cf. I, 16-18). Según 16, 13-15, la función del Espíritu es conducir a la verdad entera: no solamente aclarar en profundidad todo lo que Jesús de Nazaret dijo de una forma que seguía estando velada a sus oyentes, sino «comunicar» a los creyentes lo que él mismo oye de Jesús glorificado, lo que saca de él: «Tomará de mi propiedad...» (16, 14). Comunicará, según nosotros, no ya algunas predicciones, sino la «evidencia» de la comunión de los creyentes con el ser del Hijo.

¿Cómo hará todo esto el Espíritu? Jn no lo indica, a no ser mediante la inhabitación anunciada en 14, 17. La acción misteriosa del Espíritu no cesará a lo largo de los tiempos en la comunidad creyente, en virtud de una experiencia inmediata y segura.

3. *Atestiguar*, tercera función que ejercerá el Paráclito (15, 26; 16, 8-11). Esta función se arraiga en la tradición sinóptica (Mc 13, 9 par), según la cual el Espíritu sostendrá a los discípulos ante los tribunales. Jn transformó este dato evangélico en una actividad del Espíritu en la que se prolonga el proceso emprendido por Jesús de Nazaret contra aquellos que, por negarse a creer en él, rechazaban la palabra de Dios. Este proceso no acabó con su muerte: la oposición discípulos/mundo, que se repite en los discursos de despedida, muestra

40 Cf nota 35

41 Cf Sab 1, 5, 9, 11s, 10, 10 La analogía con la sabiduría se percibe además en Jn 14, 17 a propósito de la incapacidad del mundo para recibir el Espíritu de la verdad la sabiduría, llamada también Espíritu santo, «no entra en un alma malvada ni habita en un cuerpo cargado con el pecado» (Sab 1, 4s) Compárese también Jn 16, 8-11 con Sab 1, 6-9

que caracteriza también al tiempo después de pascua. Pero con una diferencia importante: el protagonista es ahora el Glorificado. El Paráclito atestigua que el juicio de Dios se ha pronunciado en favor del Hijo.

Frente a la incredulidad persistente, el Espíritu de la verdad mantiene viva con toda su fuerza la resonancia de la Palabra. Si denuncia la injusticia de los que rechazan al Enviado, su testimonio se refiere a la acogida del mensaje, lo mismo que ocurría con los reproches de Jesús a sus oyentes. Sosteniendo a los creyentes en su fe, el Paráclito sostiene la causa del Hijo.

A lo largo de toda la presentación que acabamos de hacer se iba planteando una cuestión: ¿en qué es distinto el Espíritu del Hijo? Hay ciertamente algunos elementos que sugieren que se personaliza la acción del Espíritu, por ejemplo, cuando el pronombre masculino *ekeînos* («él»: 15, 26; 16, 13) viene inmediatamente después del neutro *pneûma* («Espíritu»).

Pues bien, el comportamiento personal del Paráclito corresponde exactamente al de Jesús respecto al Padre y respecto a los discípulos:

	El Paráclito	Jesús
Viene del Padre	15, 26	5, 43; 16, 28
Es enviado por el Padre	14, 26	14, 24 (y *passim*)
Es dado por el Padre	14, 16	3, 16
No es acogido por el mundo	14, 17	1, 11; 5, 43; 12, 48
Es acogido sólo por los creyentes	14, 17	1, 12; 16, 20-22
No es visto más que por los creyentes	14, 17	14, 19
Está con y en los discípulos	14, 16s	14, 20.23; 15, 5; 17, 23.26
No habla por propia autoridad	16, 13	7, 17; 8, 26.28.38; 14, 10
Da testimonio	15, 26	3, 11.32; 4, 44; 8, 14.18...
Enseña	14, 26	6, 59; 7, 14; 8, 20; 18, 19
Conduce a la verdad	16, 13	1, 17; 14, 6; 18, 37
Comunica	16, 14	4, 25.

La teología tradicional ha respondido a esta cuestión afirmando que el Espíritu santo es la tercera persona de la santísima Trinidad. Conviene captar correctamente la noción de «persona»: no ya un individuo cerrado en sí mismo, sino un ser en relación[42]. Las «personas» divinas no son tales más que en la relación que las une. El exegeta choca sin embargo con una dificultad: ¿cómo es que, dialogando tantas

42. La noción de persona (*prósōpon*) utilizada por los santos Padres está muy lejos de la de un sujeto personal que hoy tenemos. Cf. K. Rahner-H. Vorgrimmler, *Diccionario teológico*, Barcelona 1970, 553-558.

veces entre sí el Padre y el Hijo, no entra nunca ninguno de los dos en diálogo con el Espíritu?

El espíritu humano tiende a individualizar a las tres personas de la Trinidad; pero, si el Espíritu y Cristo no se cosifican como dos realidades de nuestra experiencia, hay que reconocer que son «dos» y al mismo tiempo «uno», lo mismo que ocurría en la distinción entre el Logos y Dios. El Logos es Dios hablando, el Espíritu es Jesús comunicándose. Pero ¿en qué el Espíritu es «otro» distinto del Jesús de esta tierra? Es «otro» en la duración de su presencia, que es definitiva, y en su modo de obrar: no ya por medio de «palabras» que sean como un eco de las de Jesús de Nazaret, sino por medio de «evidencias» que dan el sentido de estas palabras y manifiestan su importancia actual. Continúa la revelación del Padre por Jesús; es única, pero transmitida de dos maneras diferentes, según los dos tiempos que la caracterizan.

¿Cuál ha sido *el efecto de este texto*? Hemos señalado anteriormente que la enseñanza sobre el Paráclito pudo invocarse, en plena contradicción con su contenido cristológico, en favor de ciertas doctrinas «pneumáticas» aberrantes. Dentro de la ortodoxia, los Padres de la Iglesia antigua se basaron en los pasajes de los discursos de despedida en unas controversias que permitieron precisar la doctrina sobre el Espíritu santo en el seno del misterio de la Trinidad. Un esfuerzo capital y provechoso, con tal que la especulación no deje en la sombra la acción dinámica del Espíritu de la verdad en la Iglesia.

La apelación clásica de «Consolador», que se apoya en una etimología discutible, subraya el aspecto reconfortante que ciertamente puede deducirse del apoyo que el Paráclito ofrece a los creyentes. Pero éstos no sólo son consolados, y esta designación ha caído ya justamente en desuso. Sin embargo, no puede decirse que los creyentes de hoy adviertan tanto como la comunidad joánica la presencia en ellos del Espíritu, el intérprete de Jesús que anima su búsqueda de verdad y de comunión en su vida cotidiana y que les da la fuerza de ser testigos del evangelio.

Los textos sobre el Paráclito tienen un alcance decisivo para la responsabilidad de cada creyente. Como dice la primera Carta de Jn: «Todos son directamente instruidos por Dios... no tenéis ya necesidad de que se os enseñe» (1 Jn 2, 20.27). En los discursos de despedida, Jesús anuncia el Paráclito a los discípulos que está a punto de dejar; no nombra a unos responsables de la comunidad. A diferencia de los demás autores del nuevo testamento, Jn no evoca un magisterio eclesiástico; subraya el don fundamental que marca (o debería marcar) a toda conciencia creyente. El texto transmitido tiene que ser interpretado continuamente, so pena de quedarse en letra muerta.

El don del Espíritu de la verdad provoca a todos los creyentes a no dejarse abandonar pasivamente a las normas que les dan los portavoces de la institución: ahí está el ejemplo de santa Catalina de Siena para mostrar que el cristiano tiene que actualizar para su tiempo el mensaje evangélico. Volveremos sobre este tema cuando leamos el capítulo 21, en el que se ponen en relación, si no en concurrencia, las dos figuras de Pedro y del discípulo amado.

VER DE NUEVO A JESUS

(16, 16-23a)

Si la venida del Paráclito asegura la existencia de los discípulos, deja a la comunidad enfrentada con dos cuestiones. La primera es la de su relación con Jesús: ¿no se corre el peligro de establecer una separación entre el tiempo del Espíritu y el tiempo de Cristo? La respuesta se nos da en 16, 16-23a. A continuación se tocará la segunda cuestión: si el Espíritu prosigue la función de Jesús de Nazaret, ¿cuál será la relación del Padre con el creyente? La respuesta se dará en el desarrollo siguiente (16, 23b-27).

16 «Un poco más y no me tendréis ante la vista; luego todavía otro poco y me veréis». 17 Entonces algunos de sus discípulos se dijeron entre sí: «¿Qué es lo que nos dice: 'Un poco más y no me tendréis ante la vista; luego todavía otro poco y me veréis'? ¿y también: 'Yo vuelvo al Padre'?». 18 Decían, pues: «¿Qué es ese 'un poco' del que habla? No sabemos lo que quiere decir». 19 Jesús conoció que querían preguntarle y les dijo: «Buscáis entre vosotros a propósito de lo que he dicho: 'Un poco más y no me tendréis ante la vista; luego todavía otro poco y me veréis'. 20 En verdad, en verdad os lo digo: vosotros vais a llorar y a lamentaros, mientras que el mundo se alegrará. Vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. 21 La mujer a punto de dar a luz tiene tristeza, porque ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, no se acuerda ya de su aflicción por el gozo de que ha nacido al mundo un hombre. 22 Así pues, también vosotros tenéis ahora tristeza, pero de nuevo os veré y vuestro corazón se alegrará, y vuestro gozo nadie os lo quitará. 23 Aquel día, ya no me preguntaréis sobre nada».

Como en 14, 16s.18, el texto sobre el Paráclito va seguido inmediatamente de un anuncio que se refiere a Jesús en su relación pospascual con los discípulos. En 14, 18, la afirmación esencial era: «Vengo a vosotros»; aquí Jesús dice: «Vosotros me veréis» (16, 16b).

Las funciones del Paráclito antes expuestas tenían la finalidad de manifestar la verdad de Jesús a los discípulos y por medio de ellos al mundo. La era del Espíritu es aquella en la que el acontecimiento de la palabra no estará ya limitado por el espacio ni por el tiempo. La coincidencia misteriosa entre la venida del Espíritu y la presencia inmediata del Hijo a los creyentes se sugiere aquí una vez más por el encadenamiento del texto.

Sin embargo, a diferencia de 14, 18, lo que Jesús dice en 16, 16 adquiere un tono enigmático. Colocado narrativamente antes de la pasión, Jesús anuncia a los discípulos la inminencia de dos periodos: primero, el de no-ver, luego el de ver: «Un poco más y no me tendréis ante la vista; luego todavía otro poco y me veréis». Esta frase suscita un murmullo de protesta entre los oyentes. La frase que no acaban de entender se repite luego en sus labios, y luego una vez más en labios de Jesús; de esta manera se pone de relieve el anuncio, repetido tres veces, antes de darse su interpretación. La interpretación se extiende del v. 20 al v. 22 y termina con la afirmación de que, aquel día, cesarán finalmente las preguntas de los discípulos (v. 23a)[43]. Para captar el sentido de la frase, oigamos primero la explicación que se da de ella; luego volveremos a estas palabras y al doble «momento» (*mikrón*) del que hablan.

20 «En verdad, en verdad os lo digo: vosotros vais a llorar y a lamentaros, mientras que el mundo se alegrará. Vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo.
21 La mujer a punto de dar a luz tiene tristeza, porque ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, no se acuerda ya de su aflicción por el gozo de que ha nacido al mundo un hombre.
22 Así pues, también vosotros tenéis ahora tristeza, pero de nuevo os veré y vuestro corazón se alegrará, y vuestro gozo nadie os lo quitará».

43. La mayor parte de los críticos opinan, equivocadamente, que este desarrollo prosigue hasta el v. 24.

Introducida por un doble «amén», la interpretación que da Jesús se centra en la transformación de la alegría en gozo, que corresponde al contraste no-ver/ver. Esta transformación se anuncia dos veces (v. 20.22) y se aclara por medio de una pequeña parábola intermedia (v. 21).

La tristeza (*lýpē*) expresaba en el v. 6 la reacción de los discípulos ante el anuncio de la marcha de Jesús; aquí, al ir introducida por los verbos «llorar» y «lamentarse» que evocan el luto[44], está provocada por la muerte que ya ha sucedido. De hecho, frente a esta tristeza se habla del gozo inauténtico del mundo que se imagina haber tenido razón en el proceso planteado contra Jesús y haberse desembarazado de aquel «aguafiestas»[45]. Y, al revés, el gozo se convertirá en patrimonio de los discípulos; aparece entonces la paradoja: «Vuestra tristeza se convertirá en gozo».

Esta paradoja se había ido preparando desde antiguo. Al interpretar los sufrimientos de Israel, los profetas vislumbraron que la obra de Dios consistía en el cambio radical del dolor del pueblo en gozo imperecedero[46]; la vuelta del destierro había sido a la vez una revelación y una figura de este cambio. Según el primer discurso de despedida, el acontecimiento pascual anticipó en la existencia del creyente lo que aguardaba la esperanza judía. El gozo del que habla Jesús es de esencia escatológica: el discípulo pertenece a aquel que ha franqueado las puertas de la muerte. Bajo este texto se puede entrever el contraste entre el carácter inexorable de la muerte, con la que se enfrenta todo ser humano, y la certeza de la fe judía en que Dios, el Viviente, aniquilará a la muerte: es el Dios de la liberación[47].

El gozo devora de algún modo a la tristeza, la suprime: en la comparación del v. 21, la mujer que ha dado a luz ya no «se acuerda» de su sufrimiento anterior, designada no ya por la palabra «tristeza», como al comienzo del versículo, sino por *thlípsis*, que indica una «prueba» pasajera. Y el gozo prometido a los discípulos es imposible de arrebatar (v. 22).

La imagen de la parturienta es muy oportuna para dar a comprender la transformación que anuncia Jesús. Encierra una verdad humana evidente, que se encuentra en la tradición bíblica, en donde se ha convertido en una alegoría. Ordinariamente, los dolores de la mujer en parto evocan la situación dramática del pueblo antes de que Dios

44. Cf. Jer 22, 10; Lc 23, 27; Jn 11, 31; 1 Tes 4, 13; cf. Jn 14, 18 («huérfanos»).
45. Lc 23, 2; cf. 1 Re 18, 17.
46. Is 35, 10; 51, 11...
47. Cf. Is 25, 8; Ez 18, 32; Sab 1, 13-15; Sal 68, 21; Cant 8, 6.

intervenga[48]; en Is 66, 7-10, el anuncio de un parto feliz significa que Dios abrirá a Israel un paso hacia la vida. En el nuevo testamento, Pablo se encarga de recoger esta imagen: «La creación entera gime hasta hoy con dolores de parto...» (Rom 8, 22); y también el autor del Apocalipsis en la visión grandiosa de la mujer y del niño (Ap 12, 1-6). *¿Encerrará también en Jn un sentido oculto?*

Se han propuesto dos tipos de alegorización. Según el primero, que está lejos de ser aceptado por los críticos, se trataría del nacimiento del mesías en el sentido de su entronización celestial, es decir, de la muerte/resurrección de Jesús; la mujer representaría en ese caso al pueblo de Dios[49] o también a la madre de Jesús que estuvo presente al pie de la cruz[50]. La segunda hipótesis toma en cuenta el término *thlípsis*, utilizado para los dolores de la mujer en parto, ya que designa tradicionalmente las pruebas que precederán a la intervención apocalíptica de Dios[51] o, en el nuevo testamento, las que precederán a la llegada del Hijo del hombre (Mc 13, 19.24 par). Jn le daría al llanto de los discípulos por la muerte de Jesús el valor de las *thlípseis* que preceden al acto salvífico de Dios al resucitar a Jesús[52]. Pero este término se repite en 16, 33 para hablar de las aflicciones de los creyentes, que coexisten con el gozo de la presencia del Hijo glorificado: ¿de qué otro acontecimiento salvífico serían entonces un signo premonitor? En realidad, los intentos de alegorización destacan alguno de los diversos elementos del v. 21 para darle un valor que supera el sentido que tiene en el texto. Pero, sobre todo, esto supone separar artificialmente la comparación joánica de su aplicación en el v. 22.

Como ha mostrado C. H. Dodd, el conjunto de los v. 21-22 está emparentado con un esquema que presentan los tres sinópticos[53], según el cual la aplicación recoge alguna de las palabras de la parábola. En nuestro texto, está claro que «tendréis tristeza» corresponde a «tiene tristeza» y que «vuestro corazón se alegrará» hace eco de la mención de la alegría de la mujer. Por tanto, conviene leer la comparación en su sentido obvio y dejarle su fuerza expresiva inmediata, que es el paso de la tristeza al gozo.

48. Is 13, 8; 26, 17; Os 13, 13; Miq 4, 9s; Mc 13, 19s.24; Mt 24, 21s.

49. Además de Ap 12, se ha invocado un texto de Qumrán: 1QH 3, 9-18, que se referiría, según algunos, a la generación del Mesías por obra de la comunidad.

50. A. Feuillet, *L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la mère de Jésus (Jn 19, 25-27)*: Bib 47 (1966) 169-184, 361-380, 557-573.

51. Dan 12, 1; Sof 1, 14s...

52. Esta alegorización, admitida por R. E. Brown, es rechazada por R. Schnackenburg.

53. C. H. Dodd, *Trad. hist.*, 371, que remite a Mc 13, 34s; Mt 24, 43s; Lc 14, 31-33 y Lc 17, 4-10.

El gozo que se anuncia es el fruto del reencuentro de los discípulos con Jesús más allá de su muerte. En 14, 19 Jesús había prometido: «Vosotros (me) veréis». Ahora se utiliza una fórmula sorprendente: es Jesús el que «verá» a los discípulos[54]. Si se advierte que ya no se dice: «Yo vengo», como en 14, 18, cabe pensar que Jn traspuso su venida a su mirada. Este giro, único en el nuevo testamento, subraya que la iniciativa del encuentro pertenece a Jesús. Situada después de «Me veréis», evoca por otro lado una reciprocidad: deja vislumbrar el gozo que el evangelista no deja de atribuir al mismo Hijo por el cumplimiento de su misión[55].

La mirada de Jesús puesta sobre los discípulos suscitará su gozo. En los relatos de aparición pascual, se subrayará esta reacción en los términos de 16, 16: «Los discípulos se llenaron de gozo al ver al Señor» (20, 20).

22 **«Vuestro gozo nadie os lo quitará».**

El último estiquio del v. 22 manifiesta que el encuentro del Resucitado con los suyos no se limita al día de pascua: lo mismo que en el discurso fundamental, inaugura una presencia mutua ilimitada en el tiempo. Esto significa que «ver», para los discípulos, no significa solamente una visión experimental, sino la inteligencia del misterio de Cristo.

Aunque el verbo «(no) quitar» es aquí *aírō* y no *harpázō*, esta palabra hace eco en este lugar a la proclamación de Jesús a propósito de los discípulos que le había dado el Padre: «Nadie los arrebatará de mi mano...»[56]. Allí se asegura a los creyentes la seguridad escatológica, en virtud del vínculo que los une a su Pastor; aquí el gozo que suscitan el «ver» y el «ser visto» será imposible de arrebatar. En las dos frases, el lenguaje que se utiliza implica un horizonte de conflicto: la hostilidad persistente del mundo.

54. Con *horáo* («ver», cf. 16, 16.19), distinto de *theōréo* («tener ante los ojos», cf. 14, 19; 16, 10.16.17.19). ¿Hay algún matiz entre estos dos verbos, como parece admitir C. Traets, 186-188? R. Schnackenburg lo niega.

55. Cf. 4, 36; 15, 11; 17, 13.

56. 10, 28; cf. II, 312.

23 «Aquel día, ya no me preguntaréis sobre nada».

«Aquel día» se refiere no al día final, sino al tiempo de la comunión plena con el Hijo que comenzó en la pascua. La certeza de su presencia hará que cesen las preguntas inquietas. Así pues, aflora una vez más[57] el tema del preguntar, pero no hay ninguna contradicción con el reproche inicial de Jesús (v. 5), ya que la perspectiva es distinta; entonces, los discípulos se replegaban sobre sí mismos como si no tuviesen esperanza o no se atreviesen a preguntar a Jesús (v. 19). Entonces la pregunta suponía mostrarle su confianza, el deseo de seguir unidos a él. Ahora, con la nueva visión pospascual de Jesús, ha llegado la claridad. Este versículo da a entender la promesa del Paráclito, el intérprete que lo enseñará todo (14, 26 y 16, 13-15). No implica de ninguna forma una crítica a la búsqueda siempre nueva del creyente, sino que subraya la transformación que ha tenido lugar: todo es luminoso para el hijo de la luz.

A partir de la interpretación que hemos dado, volvamos a la frase «enigmática» del v. 16 (repetida en los v. 17.19).

16 «Un poco más y no me tendréis ante la vista; luego todavía otro poco y me veréis».

En el exordio de los discursos de despedida (13, 33) un corto plazo (*mikrón*) caracterizaba al anuncio de la partida de Jesús. Este recogía parcialmente una palabra dirigida a los judíos: «Por un poco de tiempo (*éti khrónon mikrón*) estoy con vosotros y me vuelvo a aquel que me ha enviado» (7, 33). Amenazado con el arresto, Jesús urgía a sus oyentes a comprometerse en su causa, ya que el tiempo de su presencia se iba acortando. Igualmente, en 12, 35 decía: «Por poco tiempo (*éti mikròn khrónon*) todavía está la luz entre vosotros». En estos dos textos de la vida pública, el breve plazo sirve de advertencia, lo mismo que en los profetas[58].

57. Su insistencia en Jn 16 confirma que este discurso se dirige a una comunidad en apuros.

58. Os 1, 4; Is 10, 25; Jer 51, 33; cf. Mt 23, 39.

A lo largo de los discursos de despedida, este lenguaje deja de ser una advertencia para pasar a ser una revelación: Jesús introduce a los suyos en el misterio de su pascua. En 13, 33 anunció la inminencia de la separación; en 14, 19 abrió al encuentro definitivo: «Todavía un poco de tiempo (*éti mikrón*) y veréis que yo vivo». La frase de 16, 16 recoge estos dos aspectos. Plantea entonces el problema del lapso de tiempo que suponen respectivamente los dos «momentos».

Para el lector de Jn, la respuesta es fácil: el primer plazo terminó con la muerte de Jesús; el segundo, el día de pascua en adelante. El resultado de los dos plazos es distinto, como se subraya incluso en el empleo de dos verbos diferentes[59]. Jesús se verá retirado de la vista de los suyos —de ahí el tiempo de profunda tristeza (cf. 16, 20.22)—; luego Jesús será visto de nuevo —de ahí la transformación de la tristeza en gozo (cf. 16, 20d.22)—.

Sin embargo, este volver a verlo se ha interpretado a veces, no de la pascua, sino de la parusía[60]. En este caso, el «momento» durante el cual será invisible Jesús (el segundo *mikrón*) se extendería hasta el final de los tiempos. Se han invocado varios datos en favor de esta lectura: la mención de «aquel día»[61], la imagen de la mujer parturienta, relacionada muchas veces con el contexto apocalíptico, y finalmente el hecho de que el verbo *horáō* es utilizado en Mc para la visión del Hijo del hombre que viene sobre las nubes (Mc 13, 26; 14, 62). Por otra parte, al final, Jesús dice: «En el mundo tenéis aflicción. Pero ¡tened ánimo!»: así pues, no cesarán las tribulaciones. La lectura propuesta permitiría decir que los creyentes se encuentran todavía en el no-ver y por tanto en la espera de que acabe el segundo «momento».

Estos argumentos son muy débiles. Para «aquel día» en sentido escatológico, el evangelista emplea siempre otra expresión: «el último día»[62]; la comparación de la mujer no tiene por qué ser alegorizada necesariamente; el verbo *horáō* es el de las apariciones pascuales (20, 18.20.25.29) y evoca igualmente, en Jn, la presencia mística de Jesús (16, 16.22; cf. 14, 19); finalmente, falta el verbo «venir», tradicional para designar la parusía. A estas observaciones de vocabulario se añaden dos datos: como en 14, 18-19, el encuentro con Jesús se les promete sólo a los discípulos; en 16, 23-24 se les invita a éstos a la

59. Sobre los verbos *horáō* y *theōréō*, cf. nota 54.

60. Así san Agustín interpretó el segundo *mikrón* del lapso de tiempo entre la muerte de Jesús y su resurrección (*In Jo.*, 101, 1), pero luego lo prolonga hasta la parusía (*ibid.*, 101, 6).

61. 16, 23.26; cf. Mt 7, 22; Lc 10, 12.

62. Mientras que en 6, 39s.44.54; 11, 24 y 12, 48, se lee *teî eskhateî hemérai*, los discursos de despedida hablan de *ekeînei teî hemérai* (14, 20; 16, 23.26).

oración de petición. ¿Y de qué servirían a la comunidad un ver y un gozo que se dejan para un futuro indeterminado?

La comunidad a la que se dirige el evangelista es la comunidad pospascual, cuya fe se basa en el misterio del Hijo que ha dejado su vida para tomarla de nuevo (10, 17s). La finalidad del discurso es recordar que «ver» vivo a Jesús es para los creyentes una realidad actual. No se trata solamente de «haber visto», ya que la experiencia del ver no ha cesado con la ascensión, por hablar según el esquema lucano de los cuarenta días. No se refiere solamente a los acontecimientos sorprendentes de pascua, sino a la certeza que resulta de ella: el Glorificado está presente a los suyos para siempre. Es un ver que da el Espíritu. Jn confirma esta relación en el capítulo 20: es el día de pascua cuando el Resucitado comunica el Espíritu santo a los discípulos (20, 22). Pascua y pentecostés no son más que una sola cosa; la actividad del Espíritu y la presencia a los creyentes del Hijo glorificado no constituyen más que una sola realidad.

Si el sentido está claro en el contexto de los discursos de despedida, ¿por qué el anuncio del v. 16 se presenta en los versículos siguientes como oscuro? El marco narrativo prepascual justifica ciertamente la incomprensión de los oyentes; pero si Jn la destaca, es porque proyecta en ella el malestar que estaba sufriendo la comunidad de su tiempo.

Los oyentes repiten el enunciado del v. 16, añadiendo otra palabra de Jesús: «me vuelvo al Padre» (cf. 16, 10; 16, 5). Esta última cita no es una glosa, sino que forma parte del enigma. Los discípulos debieron comprender que el primer breve plazo terminaba con la muerte de Jesús: ¿acaso no se habían sentido desconcertados ante el anuncio de su marcha (cf. 16, 5-6)? Era fácil establecer un vínculo con «un poco más y no me tendréis ante la vista». Lo que desconcierta es la afirmación de que volverían a verse dentro de poco tiempo (cf. v. 18). Esta frase incomprensible ¿tendría alguna relación con el destino final misterioso que Jesús había asignado a su marcha al decir que se iba «al Padre» (16, 10)? Entendido simplemente de su muerte, este segundo anuncio estaba de acuerdo con la desaparición; pero ¿qué significaba entonces «al Padre»?

La comunidad destinataria del discurso sabe muy bien que Jesús fue crucificado. A la luz de la pascua, creyó en él. Pero no percibe signos tangibles de su victoria: la incredulidad persiste a su alrededor (cf. v. 8.20) y la aflicción se prolonga indefinidamente: la de la ruptura que ha tenido lugar con la Sinagoga, la que supone la existencia cotidiana en este mundo. ¿Siente la comunidad pesar más duramente con el tiempo la ausencia de Jesús, replegándose sobre su desaliento? Algunos, dentro de ella, han planteado la misma pregunta de los

discípulos en los v. 17-18: la falta de comunicación constatada al comienzo del discurso (16, 5) sólo se superará cuando Jesús interprete su palabra y arroje un poco de claridad sobre el porvenir de los discípulos.

El texto de Jn se enfrenta con la diferencia existente entre las esperanzas de los creyentes, basadas en las promesas de salvación, y su experiencia sin cambios de la condición terrena en lo que tiene de decepcionante, de intolerable en muchas ocasiones. Por eso, a diferencia del capítulo 14, no es el acontecimiento pascual, como tal, lo que aquí se anuncia; excepto el «yo os veré» del v. 22b, todo se dice a partir de la experiencia subjetiva de los discípulos y domina el «vosotros»: de lo que se habla es de su tristeza transformada en gozo. Y el cambio no está en el curso exterior del mundo, sino en la mirada que «ve». Este texto intenta devolver la confianza a la comunidad y reavivar su fe, recordando el fundamento de la existencia creyente: la presencia actual del Glorificado para sus discípulos y su inteligencia del misterio.

En los v. 16-22 Jesús cumple la función que se le había asignado al Paráclito en el discurso fundamental: interpreta una palabra que había dicho y que no había sido comprendida, haciendo que tome sentido en el hoy de la comunidad. La actualización es evidente: en los v. 20-22, el doble contenido del enigma no se ilumina por la mención clara de la muerte/resurrección del Hijo, sino por la tristeza que sienten los discípulos y su transformación en gozo. Si Jesús en persona interpreta y actualiza su palabra, es una manera joánica de mostrar que el Espíritu está actuando y que en su acción se hace presente el Resucitado. El Hijo que ha llegado al Padre transforma desde dentro la existencia de los que lo aman. Los versículos siguientes se encargarán de aclararlo todavía más.

EL PADRE OS AMA

(16, 23b-27)

Introducido por un doble y majestuoso *amén*, este pasaje corona la enseñanza que precede, revelando que la relación entre los discípulos y Dios es ahora inmediata en el amor[63]. Por la insistencia en el Padre y en el amor que tiene a los discípulos, el movimiento de este texto

63. Aunque el tema del gozo (16, 24) recuerda el gozo del pasaje anterior (16, 22), creemos preferible mantener aquí la unidad literaria de 23b-27 (en torno a la petición), que se funda en el amor del Padre.

es análogo al que presentaba el primer discurso en 14, 21-23, después del anuncio de que volverían a verlo: se trata de la relación del Padre con el discípulo.

23b «En verdad, en verdad os lo digo, cualquier cosa que pidáis a mi Padre, os lo dará en mi nombre. 24 Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre. ¡Pedid y recibiréis! Así vuestro gozo será pleno.
25 Os he dicho esto de forma enigmática. Llega la hora en que no os hablaré ya de forma enigmática, sino que os comunicaré abiertamente al Padre.
26 Aquel día pediréis en mi nombre; sin embargo, no os digo que intervendré ante el Padre por vosotros, 27 ya que el Padre mismo os ama, porque vosotros me amáis y tenéis fe en que yo he salido de junto a Dios.

El tema de la oración escuchada aparece aquí por tercera vez en los discursos de despedida de Jesús (cf. 14, 12s; 15, 16), con mayor amplitud y con una función distinta: la acogida de la oración de los discípulos por parte del Padre, sin que tenga que intervenir el Hijo (v. 26), manifiesta que la alianza entre Dios y los hombres se ha realizado plenamente.

La precisión «en mi nombre» que caracterizaba a la petición de los discípulos en las menciones anteriores se mantiene también aquí (v. 24.26), e incluso se pone de relieve por el contraste entre un antes y un después: «Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre». Por otra parte, en el v. 23b «en mi nombre» caracteriza, no ya a la petición, sino a su acogida: «Cualquier cosa que pidáis a mi Padre, os lo dará en mi nombre»[64]. ¿Cómo entender esta expresión en ambos casos? Para la petición, el contexto permite precisar: «en mi nombre» significa «creyendo en mí» (cf. v. 27). En efecto, orar a Dios en nombre del Hijo no significa en primer lugar rezar apelando a él como a un poderoso intercesor, ni tampoco presentándose como encargados de hacer que su palabra repercuta en el mundo. Es orar al Padre en cuanto que uno es discípulo de Jesús por la fe, que lo reconoce como Hijo de Dios[65]. Hasta el presente, los que habían seguido con confianza

64. No se trata de un desliz en la tradición manuscrita. Este mismo giro se observa en 14, 26, donde Jesús dice que el Padre enviará al Paráclito «en su nombre».
65. Cf. J. Dupont, *Nom de Jésus*, en DBS 6 (1960) 536s.

al Enviado no eran todavía verdaderamente creyentes; pasarían a serlo cuando Jesús, vuelto al Padre, los introdujera en la fe verdadera por la inteligencia del misterio que les da el Espíritu. En el v. 23, en donde «en mi nombre» cualifica a la acogida de la oración por parte del Padre, el sentido sigue siendo el mismo, es decir, no ya «de parte de Jesús», ni siquiera «según su deseo», sino que el Padre escuchará a los discípulos del Hijo como tales, esto es, en virtud de su pertenencia a Jesús por la fe y el amor. Como en los textos anteriores, no se explicita el objeto de la oración de los creyentes[66]; según el contexto, se refiere aquí igualmente a su vida nueva y a su misión en el mundo.

La promesa de que serán escuchados toma en el v. 24 la forma de una llamada: «¡Pedid y recibiréis!», lo mismo que en la tradición sinóptica[67]. La exhortación tiene como finalidad el gozo de los creyentes. Esta mención relaciona este pasaje con la revelación anterior sobre el gozo que suprimía la tristeza: incluso será un gozo «pleno» (en griego, *peplērōménē*, del verbo *plēróō*, «llenar»), ocupando el lugar de la tristeza que había llenado (*peplērōken*) los corazones (16, 6)[68].

Sorprende el v. 25 por su colocación en medio de dos enseñanzas sobre la oración. Sin embargo, lo mismo que el v. 24, marca una diferencia entre el antes y el después, aquí entre dos modos de la revelación de Jesús. Se relaciona con el v. 26, en donde «aquel día» sustituye a la expresión «llega la hora». El conocimiento perfecto del Padre que anuncia Jesús guarda una relación intrínseca con el contenido de los versículos siguientes que evocan el amor del Padre a los discípulos e, indirectamente, el don de su Hijo único.

La revelación bajo una forma enigmática (*en paroimíais*) se opone a la revelación clara (*parrhēsíai*). El término *paroimía* corresponde a *parabolḗ* en la tradición sinóptica[69]. La alusión de Jesús al tiempo pasado en el que había hablado de manera oscura no puede referirse

66. En los pasajes análogos del nuevo testamento, no se precisa de ordinario el objeto de la petición (Mt 7, 7s par; 21, 22 par; 1 Jn 3, 22; 5, 14s) o se le designa como un bien espiritual: la sabiduría (Sant 1, 5), el Espíritu santo (Lc 11, 13), la conversión de un prójimo (1 Jn 5, 16), la inteligencia espiritual (Col 1, 9; Ef 1, 17-19) o el perdón de los pecados (Lc 18, 13). En el Padrenuestro, sólo la petición del pan de cada día es concreta (Mt 6, 11 par). Cf. también Mt 6, 33 par.

67. Cf. Mt 7, 7; Lc 11, 9.

68. *Plēróō* en sentido propio se encuentra en 12, 3. El gozo se califica de este modo en 3, 29; 15, 11; 17, 13; cf. Rom 15, 13.

69. Las parábolas del reino de los cielos provienen de la tradición sinóptica, según la cual su enunciado de revelación requiere una explicación. Cf. nuestra obra *Los evangelios y la historia de Jesús*, Madrid ^{3}1982, 386s. El término *parabolḗ* está ausente de Jn, que prefiere hablar de *paroimía* (sobre este término, cf. II, 283s).

a los anuncios sobre el Paráclito (16, 7-15) que no habían suscitado ninguna cuestión, ni a la comparación con la mujer parturienta (v. 21), ni siquiera al enigma del v. 16 sobre los dos *mikrón*, que ya ha sido interpretado. Por otro lado, el tiempo próximo en que Jesús comunicará abiertamente al Padre está claro que es el tiempo pospascual. Si el lenguaje claro sucede a la marcha de Jesús, se siguen dos consecuencias: el lenguaje enigmático es el de su vida terrena por entero; el lenguaje claro llegará a los discípulos a través de la acción del Espíritu.

Todavía queda una cuestión. Durante su ministerio, Jesús dio testimonio abiertamente de su origen y de su misión. La gente se extrañó de su audacia (7, 26) y él mismo declarará a Anás: «He hablado abiertamente al mundo»[70]. Si el evangelista designa por *paroimíai* todo lo que el Hijo había anunciado a lo largo de su misión en la tierra tanto en público como en las charlas con los discípulos, es porque el verdadero sentido de sus palabras superaba la capacidad de los oyentes, no sólo de los que por su mala disposición se negaban a escucharle (cf. 7, 17; 8, 47; 10, 26), sino también de los discípulos: su falta de comprensión es un dato constante, incluso en los discursos de despedida cuando no comprenden lo que significa la «marcha» (cf. 16, 17; 13, 36; 14, 5; 16, 5-6). Lo que pedía Jesús de Nazaret era que reconocieran que su doctrina venía de arriba, y que por consiguiente fueran a él para tener la vida (cf. 5, 40). De hecho, al final de su ministerio, Jesús apela a sus obras más bien que a sus palabras (10, 37s) y nunca separó su revelación en palabras de su revelación en hechos, en «signos», según el término que usa el evangelista. Una cosa era reconocer en él al Enviado de Dios, y otra participar de su conocimiento del Padre.

Cuando Jesús haya sido glorificado es cuando brotarán ríos de agua viva en el creyente (7, 39) y se le dará la inteligencia del mensaje (cf. 13, 7.36). Pues bien, la revelación de Jesús, según Jn, concierne esencialmente al misterio del Padre, como se señalaba en el final del prólogo.

«Yo os comunicaré[71] abiertamente al Padre». Jesús habla en primera persona. Pero es el Espíritu el que realizará esta comunicación. El evangelista subraya así que el Glorificado, de quien el Espíritu recibe todo lo que transmite, es el mismo que, habiendo venido al mundo, habló a los discípulos y a la gente; se percibe aquí la ósmosis

70. 18, 20. En este versículo, *parrhēsíai* indica un comportamiento público, no secreto. En 16, 25 el empleo del término es del mismo orden que en 10, 24, en donde, a distancia, hace eco a *paroimía* de 10, 6.

71. El texto emplea *apaggelô̂*, que tiene un sentido muy similar a *anaggelô̂* en 16, 13-15. Por otra parte algunos manuscritos leen aquí este último verbo.

tantas veces sugerida entre el Hijo glorificado y el Espíritu pospascual. El v. 25 ilumina la experiencia de la comunidad cristiana primitiva que comprendió a Jesús después de pascua, como atestiguan, con sus teologías, los evangelios sinópticos. Jn reflexionó profundamente en este proceso y da cuenta del mismo[72].

La introducción «aquel día» enlaza los v. 26-27 con el anuncio de la revelación perfecta del Padre y transforma el tema de la oración, recogido una vez más. Jesús declara que en adelante no estará ya como intercesor entre el Padre y los discípulos. Es una afirmación paradójica, ya que la oración se sigue haciendo aquí «en su nombre», en el nombre del Hijo que, en este texto, ha vuelto a llamar a Dios «su» Padre (v. 23). Si parece borrarse Jesús, es porque en adelante no es ya algo exterior, sino interior al discípulo. Los v. 26-27 explicitan realmente lo que sugiere el conjunto del pasaje: la relación inmediata de los creyentes con Dios. Y se da la razón de ello: el Padre ama a los discípulos que se han unido a Jesús por la fe y el amor[73]: se identifican con el Hijo único. El verbo empleado para el Padre es aquí *philéō*[74]. En 15, 15 Jesús justificaba la apelación «amigos» (*phíloi*) que daba a sus discípulos por la comunicación que les había hecho de «todo» lo que había oído del Padre.

El contenido de su fe se explicita al final: los discípulos han creído que Jesús «ha salido de junto a Dios»[75]. Mientras que el eje del discurso es la subida de Jesús al Padre, aquí se subraya su origen: reconocer este origen constituye la adhesión a su persona (cf. 20, 31). De ahí, la transición al último pasaje del discurso.

LA VICTORA ES NUESTRA FE

(16, 28-33)

El diálogo que se establece finalmente entre los discípulos y Jesús va encuadrado por una proclamación majestuosa de la trayectoria del Enviado (v. 28) y por la afirmación correspondiente de la victoria que

72. Cf. nuestra obra *Los evangelios y la historia de Jesús*, 116s.

73. Los verbos «me amáis» y «tenéis la fe» están en perfecto; indican, por consiguiente, una acción que dura o un comportamiento bien arraigado.

74. Como en 5, 20. ¿Hay alguna diferencia con *agapáō*, como si *philéō* tuviera una tonalidad más afectiva? Tal es la opinión de C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament* III, Paris 1959, 219-243.

75. Puede establecerse una relación interesante con un pasaje de Dan 9, donde se le concede al profeta la explicación de una revelación: el ángel dice «yo he salido» y «una palabra ha salido», en respuesta a la oración de Daniel, llamado «hombre de predilección» (Dan 9, 22s).

ha obtenido sobre el mundo (v. 33). El diálogo se basa en su fe todavía imperfecta: Jesús se verá abandonado por ellos en su pasión inminente. Pero el Padre no lo abandonará y su victoria se convertirá en la de los creyentes[76].

28 «Yo salí de junto al Padre y he venido al mundo; dejo el mundo y me voy de nuevo (*pálin... poréuomai*) al Padre».
29 Sus discípulos le dicen: «He aquí que al presente hablas claro y que no hablas ya en lenguaje enigmático. 30 Ahora sabemos que lo sabes todo y que no tienes necesidad de que se te pregunte; por eso precisamente creemos que has salido de Dios».
31 Jesús les respondió: «¿Ahora creéis? 32 He aquí que llega la hora —y ya ha llegado— en que seréis dispersados cada uno por su lado y me dejaréis solo; pero yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo. 33 Os he dicho esto para que en mí tengáis la paz. En el mundo tenéis aflicción. Pero ¡tened ánimo! ¡Yo he vencido al mundo!».

La vinculación de este pasaje con el anterior es muy estrecha: se recogen las últimas palabras del v. 27 : «Yo salí de junto a Dios» —con la modificación «de junto al Padre»—, como punto de partida de una proclamación que abarca el recorrido del Enviado en toda su amplitud: de Dios a Dios pasando por el mundo. Evoca el itinerario de la palabra que describía Isaías:

> Lo mismo que la lluvia y la nieve descienden del cielo
> y no vuelven a él sin haber empapado la tierra,
> sin haberla fecundado y hecho germinar,
> para que dé la semilla al sembrador
> y el pan al que come,
> lo mismo ocurre con la palabra que sale de mi boca:
> no vuelve a mí sin haber producido efecto,
> sin haber llevado a cabo lo que yo quería
> y haber logrado aquello por lo que la había enviado (Is 55, 10-11).

76. Contra muchos críticos, pensamos que el v. 28 introduce el último pasaje. Si parece concluir el monólogo anterior, tiene también la función de suscitar la réplica de los discípulos. En Jn todos los diálogos comienzan con una sentencia de Jesús; en este caso, una palabra se encarga de recapitular lo esencial de la revelación; le hace eco el final del discurso.

En 16, 28, la «salida» es un acontecimiento puntual del pasado, como indica el aoristo *exêlthon*, mientras que la venida al mundo es un acontecimiento que tiene un efecto duradero (*elēlytha*, en perfecto-presente). La afirmación «yo salí de junto al Padre», por consiguiente, no puede referirse inmediatamente a la relación eterna del Hijo con el Padre, que se llama «generación del Padre» en teología trinitaria[77]. La traducción española no puede recoger el parecido de los verbos griegos *exérkhomai* («salir») y *érkhomai* («venir»): en una sola frase se dice, en su origen y en su destino, lo que significa el envío del Hijo. Y el mundo sigue estando marcado por la venida de aquel que le reveló el amor con que Dios lo ama.

Al mismo tiempo, «de junto al Padre» contrasta con «al mundo» como se opone lo alto a lo bajo. Tenemos aquí el equivalente de la bajada del Hijo del hombre; luego, en la segunda parte de la frase, el equivalente de su subida (cf. 3, 13). Al decir que deja el mundo y que vuelve[78] al Padre, Jesús indica que va a ocupar allí su verdadero sitio, su «lugar». El «yo» del revelador se afirma en los cuatro verbos, todos ellos de forma activa: el Hijo ha hecho suya la misión recibida y ahora acabada, tal como dirá poco después: «Yo he vencido del mundo».

Sin el diálogo que sigue y que ella misma suscita, la frase del v. 28 podría muy bien cerrar el discurso que había comenzado con el anuncio : «Yo me vuelvo a aquel que me ha enviado» (v. 5); en efecto, el acento recae en la «subida», según el eje fundamental del texto. Pero queda por señalar que se restablece el diálogo entre los discípulos y Jesús, como contrapartida de la falta de comunicación señalada anteriormente (16, 5.17s).

La reacción de los discípulos es sorprendente: exclaman que «al presente»[79], Jesús habla claro, como si antes no les hubiera revelado

77. Algunos Padres han interpretado este texto refiriéndolo a la «generación» del Hijo, apoyándose en el sentido que daban a la preposición *ek* que sigue al verbo *exêlthon*. Pero los mejores manuscritos leen en este lugar *pará*, como en 17, 8. Por otra parte, la lengua de la época no hace ninguna distinción entre *ek*, *pará* o *apó*. En 16, 30 se lee *exeltheîn apó* (cf. E. A. Abbott, *Johannine Grammar*, London 1906, n.º 2327).

78. El adverbio *pálin* (literalmente, «de nuevo») se refiere a toda la segunda parte del v. 28 («*pálin* yo dejo el mundo...»), lo cual resulta difícil de comprender; en realidad, el adverbio supone aquí el retorno a una condición anterior. De ahí la traducción de *poreúomai* por «me vuelvo (al Padre)».

79. El adverbio *nŷn* parece indicar habitualmente que ha cesado un tiempo pasado; de ahí su traducción regular por *al presente*. El adverbio *árti* (o *ap'árti*) anuncia un tiempo nuevo; de ahí su traducción por «ahora». Cf. R. Bultmann, 456.

su origen divino y su vuelta al Padre en términos muy parecidos[80]. Se imaginan que Jesús habla abiertamente, según les había prometido en el v. 25. En su impulso, no se dan cuenta de que esta promesa se refiera al tiempo en que vuelvan a verse y que, por tanto, presupone que Jesús va a dejar esta tierra. Tampoco se ha comprendido aquí la subida del Hijo al Padre: en su confesión de fe, los discípulos siguen estando todavía en la primera parte de su itinerario —«Creemos que tú has salido de Dios» (v. 30)—, dejando de lado el meollo de la frase que era: «Me vuelvo al Padre». Por tanto, no han avanzado nada en el sentido que pretendía esta conversación con Jesús. Es verdad que creer que Jesús ha salido de Dios es fundamental en la perspectiva del evangelista, que ha hecho de ello el *leitmotiv* de la predicación del Hijo durante su vida pública y vuelve a repetirlo en 16, 27s. Pero los discursos de despedida están orientados hacia el misterio de su glorificación en Dios, por la que su misión se cumple no sólo en su persona, sino en la vida de los creyentes.

Los discípulos se basan en una constatación que acaban de hacer: Jesús adivinaba sus preguntas (16, 17-19). La afirmación «sabemos que lo sabes todo y que no tienes necesidad de que se te pregunte» es absoluta[81]. Según un pensamiento judío, conocer una pregunta o una petición antes de que se formule es algo que procede del poder de Dios[82]. La observación de los discípulos pone de relieve para el lector el conocimiento divino de Jesús[83] y vuelve a hacer resonar el tema del preguntar (cf. 16, 5.19.23). Se percibe la ironía joánica: los discípulos creen que tienen bien asentado el fundamento de su fe y, sin embargo, no van más allá de lo que han confesado antes[84].

Y Jesús reacciona. Para seguir el movimiento de este diálogo, conviene relacionarlo con el de Simón Pedro que pretendía dar su vida en el seguimiento del Señor (13, 36-38). También aquí los discípulos se muestran demasiado seguros de sí mismos, a pesar de que no han comprendido el sentido de las palabras de Jesús y razonan a partir de sus propias deducciones. A Pedro Jesús le contestó con el anuncio de su negación; aquí les dice a los discípulos que lo van a abandonar.

80. Los discípulos modifican la palabra de Jesús en dos puntos: en vez de «del Padre», dicen «de Dios»; en vez de *pará*, utilizan la preposición mucho más vaga *apó*.

81. No dicen: «que *nosotros* te preguntemos». La generalización con el pronombre enclítico *tis* es la misma que en 2, 24.

82. Cf. Mt 6, 8; Josefo, *Ant. Iud.* VI, 11, 8; *Hermas* XI, 2-5. Este principio ilumina también la reacción de Natanael (Jn 1, 48s).

83. Este tema es frecuente en Jn. «Tú lo sabes todo» se repite en 21, 17 en el diálogo entre Jesús y Pedro, que hace juego con el de 13, 36-38.

84. Cf. 1, 49s; 6, 69 (y 3, 2).

Evocando la pasión, las dos respuestas de Jesús mantienen ese umbral que es el paso del Hijo al Padre.

Si nos remontamos más arriba en el cuarto evangelio, comprobamos que Jesús de Nazaret no felicitó nunca a un discípulo que le declarara su fe. A Natanael le respondió con cierta ironía aludiendo al motivo que lo había llevado a creer y anunció un motivo más profundo que habrían de descubrir los discípulos (1, 49-51). Después de la confesión de Pedro sobre el santo de Dios (6, 69), Jesús reveló la traición de uno de los doce[85]. Aquí dice que ha llegado (*elḗlythen*) la hora en que se dispersarán los discípulos, dejándolo solo en medio de la prueba. A los ojos de Jesús, su insuficiencia en la fe es el signo precursor de su abandono.

Lo mismo que el anuncio de la negación de Pedro, el de la dispersión coincide con la tradición sinóptica, que cita para ello la Escritura (Mt 26, 31 par = Zac 13, 7). En Jn, la forma directa podría confirmar el recuerdo de una palabra auténtica de Jesús. En cuanto al verbo «dispersar» (*skorpízein*, aquí en voz pasiva), es el mismo que en 10, 12, en donde el lobo dispersaba a las ovejas. De hecho, Jn no menciona la huida de los apóstoles (cf. Mc 14, 50): cuando el arresto, no son los discípulos los que dejan a Jesús solo, sino que es Jesús el que deja que se vayan, haciendo que se marchen (18, 8). Sin embargo, la indicación «cada uno por su lado» acentúa el movimiento centrífugo y por tanto el abandono de Jesús por parte de los suyos[86].

Se pone de relieve el término «solo» (*mónos*): la atención se dirige, no ya a los discípulos, sino a Jesús enfrentado con su lucha[87]. Pero también se niega ese «solo». La tradición sinóptica ponía el anuncio de la resurrección inmediatamente detrás del anuncio de la dispersión de los discípulos (Mt 26, 32 par); Jn evoca la comunión de Jesús con el Padre durante su prueba. Implícitamente, se ha superado la muerte.

Esta frase, que condensa otras muchas en que se vislumbra la conciencia del Hijo, reproduce con algunos matices la que Jesús había dicho en dos ocasiones en el capítulo 8, durante un enfrentamiento muy duro con su pueblo:

> No estoy solo, sino estoy yo y el Padre que me ha enviado (Jn 8, 16).

85. Después del reconocimiento del Hijo del hombre por el ex-ciego (9, 38), Jesús habla de la importancia de su misión, terrible para los que rechazan la luz.

86. La expresión *eis tà ídia* ha sido estudiada detalladamente por E. Fascher, ZNW 39 (1940) 171-230. Aquí difícilmente puede significar «a su casa» en sentido literal, ya que Jn presenta a los discípulos reunidos en 21, 14. Sugiere más bien que cada uno se preocupará de su propia seguridad.

87. Se puede recordar a Is 63, 3: «En la cuba he pisado yo solo, porque de mi pueblo no había nadie conmigo».

Aquel que me ha enviado está conmigo; no me ha dejado solo, porque hago siempre lo que le agrada (Jn 8, 29).

Este último texto va cargado, a distancia, de una referencia a la pasión; conviene que volvamos a oírlo aquí como en un eco.

La afirmación de la presencia solícita[88] del Padre al lado de Jesús critica una interpretación excesiva del grito «Elí, Elí, lammá sabaqtaní»[89]. Se refleja aquí la visión joánica de la cruz/glorificación, distinta de la de los sinópticos en donde la cruz representa solamente la muerte. Sin embargo, perdura en el trasfondo la tradición común, como lo muestra el encadenamiento del texto (cf. Mt 26, 31-32).

33 **«Os he dicho esto para que en mí tengáis la paz.**
En el mundo tenéis aflicción. Pero ¡tened ánimo!
¡Yo he vencido al mundo!».

En la víspera de la pasión, Jesús da su último adiós a los discípulos, animándoles con la certeza de su victoria. La conversación que está a punto de terminar intentaba comunicarles la paz que impregna a los creyentes en lo más profundo de su ser, sea cual fuere la aflicción que sienten en el mundo.

En 14, 27 Jesús dejaba a sus discípulos «su» paz; aquí habla de la paz «en mí». La preposición griega *en* puede tener el sentido espacial habitual o un sentido instrumental. El primero es el más frecuente; el segundo se encuentra, por ejemplo, en 3, 15: «... para que todo hombre tenga por él (*en autōî*) la vida eterna» (cf. 20, 31). En nuestro versículo, la oposición entre «en mí» (*en emoî*) y «en el mundo» (*en tōî kósmōi*) invita a destacar el sentido espacial, que es el de la expresión metafórica «permanecer en» (cf. 6, 56; 15, 4s). Pero, al estar ausente el verbo «permanecer», Jesús no se refiere necesariamente a la inhabitación mutua, y puede entonces aceptarse también el sentido instrumental: «por medio de mí». Las dos interpretaciones son convergentes: el Hijo ha introducido y guardará a los suyos en un nuevo espacio de existencia, caracterizado por el don divino de la paz[90]. La expresión «en

88. La preposición *metá* toma, en virtud del contexto, el sentido fuerte de una presencia constante del Padre al lado de su Hijo. Por tanto, conviene no reducirla en el sentido de una presencia temporal, como en 16, 4b.

89. Mc 15, 34. Jesús no fue abandonado por Dios, sino que Dios lo entregó a la muerte (cf. *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982, 144-149).

90. Cf. *supra*, 111.

mí» hace eco a la fórmula «en Cristo Jesús», tan frecuente en Pablo y en las cartas de Pedro[91].

En el primer discurso, el Hijo había marcado la diferencia entre su paz y la que da el mundo. Aquí evoca las tribulaciones (*thlípsis*) inherentes a la existencia en el mundo: esas tribulaciones no cesarán. Pero ha desaparecido la palabra «tristeza». En 16, 21, la tristeza de la mujer se había cambiado en «aflicción», que al final había sido incluso «olvidada». Aquí la aflicción perdura: la visión de la existencia cristiana es realista: la paz en Jesús se conquista en una ardua lucha; no es una huida al mundo de la imaginación.

Los discípulos no deben perder el ánimo: la exhortación a resistir va más allá de la invitación de 14, 27 a no turbarse. El obstáculo no es ya la desaparición de Jesús —ha tenido lugar el encuentro definitivo—, sino el desorden que hay en el mundo. No se trata inmediatamente de la persecución por la fe como en el capítulo 15: con lo que hay que enfrentarse es con la resistencia que los hombres seguirán oponiendo al mensaje de vida. Para la comunidad joánica, la prueba es el fracaso de su anuncio de Cristo. A lo largo del tiempo, la injusticia en todas sus formas seguirá desfigurando las relaciones humanas: en violenta contradicción con la ley divina de los dos testamentos, será fuente permanente de sufrimiento.

El ánimo que Jesús espera de sus discípulos se justifica con un grito asombroso: «¡Yo he vencido al mundo!». El verbo griego «he vencido» está en perfecto-presente, subrayando así el carácter definitivo de la victoria alcanzada por Jesús durante su ascensión al Padre[92].

Al final del primer discurso de despedida, Dios se enfrentaba con el desafío del Adversario. Aquí no se habla del Príncipe de este mundo, sino de la aflicción en el mundo en que tiene que vivir el creyente. Si relacionamos estas dos finales, podemos decir que en la segunda se anuncia la pasión de los discípulos. De todas formas, la perspectiva es la de una profunda confianza. Los deseos de paz y de ánimo no son solamente palabras de aliento a una comunidad en medio de la prueba, sino una llamada que provoca a los creyentes para que reaccionen como testigos. Efectivamente, a ellos les toca estar ahora al pie del tajo: su fe en Jesús glorificado los ha introducido en la comunión inmediata con el Padre y están animados por el Espíritu que sostiene

91. Rom 6, 11; 8, 1...; 1 Pe 3, 16; cf. 1 Jn 5, 20; Ap 1, 9. Para el fondo del pensamiento, cf. Col 3, 3: «Vuestra vida está oculta con Cristo en Dios».

92. *Neníkēka* es un perfecto presente. Es la única mención del verbo *nikáō* en el cuarto evangelio, mientras que es frecuente su uso en el resto de la literatura joánica, en donde se aplica tanto a Cristo (Ap 5, 5; 6, 2; 13, 7; 17, 14) como a los creyentes (1 Jn 2, 13s; 4, 4; 5, 4s; Ap 2-3; 12, 11; 15, 2; 21, 7).

su testimonio y les comunica, continuamente de nuevo, la inteligencia del misterio.

Centrando la mirada en el Hijo glorificado, insistiendo en la transformación de la tristeza en gozo gracias al «ver», el tercer discurso presenta la existencia escatológica del discípulo que, en Jesús, ha atravesado ya la muerte y que sin embargo permanece en el mundo, sin ser ya del mundo (cf. 15, 19; 17, 14.16). El mejor comentario de esta idea nos lo da la primera Carta de Juan:

> Todo el que ha nacido de Dios es vencedor del mundo.
> Y la victoria que ha vencido al mundo,
> ¡es nuestra fe! (1 Jn 5, 4).

APERTURA

«El Espíritu de la verdad os guiará a la verdad completa». *El Espíritu fue quien guió al evangelista Juan cuando emprendió la empresa de escribir un evangelio recurriendo a los dos tiempos de lectura: el tiempo de Jesús de Nazaret y el tiempo del Espíritu. En el capítulo 16, que es una relectura del discurso fundamental de despedida, Jn nos enseña a actualizar la palabra de Dios. Para ello trastorna el orden de la exposición anterior que, aunque anunciaba el don del Espíritu santo, se centraba más bien en el devenir de Jesús de Nazaret. Ahora las palabras de despedida de Jesús se vuelven a recordar en función de la nueva situación en que vive la comunidad: Cristo sigue conservando su lugar eminente, pero se hace mucho más palpable el papel del Espíritu. Con la finalidad de transmitir el mismo mensaje, el texto original del capítulo 14 se convierte en un texto distinto.*

Guiar a la verdad completa no es repetir algo de lo que se dijo anteriormente. ¿No se tratará de una tarea que incumbe a la comunidad cristiana, ante los cambios que está conociendo y que ponen en cuestión, no ya el misterio, sino el lenguaje con que se ha transmitido? Dos ejemplos entre otros muchos pueden ayudarnos a apreciar el papel interpretativo que representa la comunidad fiel al Espíritu.

Para decir que Jesús está realmente presente en la eucaristía, ¿es preciso repetir necesariamente el término de «transustanciación»? Es verdad que este lenguaje pudo expresar adecuadamente este misterio en otros tiempos; ¿pero sigue siendo válido ahora, cuando nuestros contemporáneos ignoran el sentido filosófico del término «sustancia»? Si conviene rechazar la interpretación que declara «puramente simbólico», es decir irreal, el cambio que ha tenido lugar,

¿por qué no acoger el término de «simbólico», que designa la profundidad de lo real y no ya su negación?

Otro ejemplo, bíblico en este caso: Isaías profetizó que nos curarían los sufrimientos del Siervo de Dios. Pedro habló del precio de la sangre que pagó Jesús. Pero este lenguaje resulta hoy intolerable si no se le da una larga explicación: ¿acaso la sangre de Jesús será el pago de una deuda contraída con Dios? ¿acaso el sufrimiento puede ser un medio para «expiar» nuestras faltas? ¿es oportuno pronunciar desde el púlpito estas frases o repetirlas en los cantos de la liturgia? Eso sería seguir dando pábulo a una imaginería que todavía padecen hoy los cristianos.

Los misterios de la fe deben interpretarse en un lenguaje accesible a los espíritus de nuestro tiempo. ¿Pero quién puede disponer del Espíritu para interpretar correctamente? El evangelio de Jn no responde a esta cuestión; se contenta con decir que todos los discípulos están animados por el Espíritu; pero la primera Carta de Jn (a la que podemos considerar como un comentario del evangelio) critica los excesos que provocaron las afirmaciones evangélicas sobre el don del Espíritu a los discípulos. Es preciso «probar los espíritus» (1 Jn 4, 1), aun sabiendo que «no tenéis necesidad de que os enseñen: la unción del Espíritu os lo enseñará todo» (1 Jn 2, 27). Mientras que los católicos mantienen el papel del magisterio, los protestantes ven ordinariamente en estos pasajes el fundamento del libre examen. En nuestros días tiende a establecerse un acuerdo para decir que cada una de estas dos interpretaciones tienen un fundamento en los textos, con tal que no se excluya la posición contraria.

«Vuestra tristeza se convertirá en gozo». *Jesús no se dejó llevar por el desengaño del mundo. Hizo frente a la realidad de la persecución y del fracaso, pero sin detener nunca su discurso en esta constatación dolorosa. Siempre evocó el gozo, que acabará triunfando en definitiva sobre todo lo negativo. No es que buscara una especie de compensación a una situación molesta. Para él la cruz es el comienzo de la exaltación a la gloria. El cristiano tiene que profundizar continuamente su mirada para poder alcanzar en el seno mismo de la prueba la realidad gloriosa que tiene que desarrollarse a través de ella. Hay que hacer todo lo posible por evitar y por aliviar el sufrimiento. Antes se justificaba el sufrimiento de los pobres y de los enfermos, alegando que eran una especie de méritos para alcanzar el cielo. No se trata de nada de eso, sino de la verdadera esperanza en Dios, que triunfó sobre la muerte y que ama para siempre al ser*

que ha creado. «Gozo de creer, gozo de vivir»: éste debería ser nuestro lema[93].

«Os conviene que yo me vaya». *Jesús no declara aquí que la separación entre las personas sea necesariamente buena, sino que el discípulo, lo mismo que la esposa del Cantar de los cantares, tiene que pasar por el ritmo de la presencia y de la ausencia. ¿No es ésta la condición para que se dé un encuentro auténticamente humano? El rostro que se ve* es y no es *la persona en su profundidad. El afecto entre dos seres es normal y hasta primordial; pero, para que se convierta en amor, tiene que pasar por la prueba de la distancia que impone el misterio del otro.*

«¡Yo he vencido al mundo!», *concluye triunfalmente Jesús. Una palabra estimulante como la que más, pero que por desgracia ha favorecido excesos escandalosos, como los que ocurrieron durante la* conquista *del Nuevo Mundo. El domingo 16 de noviembre de 1532, Pizarro invitó al señor del lugar, Atahualpa, a abjurar públicamente de sus creencias. Como éste se negara a abandonar la religión de sus padres, se dio la señal de la matanza al grito de «¡Santiago!». El capellán explicó entonces a Atahualpa que, si los españoles habían vencido, era porque el Señor Jesús había vencido al mundo; y los* conquistadores *invocaron al Dios de los ejércitos para justificar su conquista. ¡Como si el antiguo testamento autorizase las matanzas! ¡Como si el sueño de favorecer las cruzadas de la época, proporcionando a España el oro del Perú, pudiera legitimar el saqueo! ¿De qué «mundo» es vencedor Jesús? ¡He aquí hasta dónde puede llevar una mala explicación de las Escrituras!*

93. Así se titula una obra excelente de F. Varillon, *Joie de croire, joie de vivre,* Paris 1982.

EL ULTIMO COLOQUIO DE JESUS CON SU PADRE (17, 1-26)

Terminan los discursos de despedida. La fórmula «Esto Jesús lo proclamó» es la misma con que se termina la vida pública (12, 36). Entonces Jesús se ocultaba de «los judíos» y se volvía a sus discípulos; aquí, sin hablar ya con nadie, levanta los ojos al cielo y conversa con su Padre, coordinando una retrospectiva que corona su estancia en la tierra con la perspectiva del porvenir que se abre para él mismo y para los suyos. Este porvenir es el objeto principal de nuestro texto.

Según el contexto[1], Jesús se dirige al Padre en presencia de los discípulos sin dialogar con ellos. Intentar llegar al substrato histórico sería desconocer el género literario de la composición; su verdad es de otro orden, de un orden celestial. El lector, escuchando al Hijo, franquea las fronteras del tiempo.

1 Esto Jesús lo proclamó; luego, levantando los ojos al cielo, dijo:
«Padre, ¡ha llegado la hora!
Glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique
2 y para que, a medida del poder sobre toda carne que le has dado,
dé la vida eterna a todos aquellos que tú le has dado.
3 Y la vida eterna es que te conozcan,
a ti, el único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo.
4 Yo te he glorificado en la tierra,
habiendo cumplido la obra que me has dado hacer.
5 Y ahora, glorifícame tú, Padre, junto a ti mismo
con la gloria que tenía junto a ti antes de que el mundo fuera.
6 He manifestado tu nombre a los hombres que me has dado de en medio del mundo.

1. Desde 14, 31 hasta 18, 1 no se menciona ningún desplazamiento. En 17, 3 se sugiere la presencia de los discípulos

Tuyos eran, a mí me los has dado y ellos han guardado tu palabra.
7 Ahora han llegado a conocer que todo lo que me has dado viene
de ti.
8 En efecto, las palabras que me has dado, yo se las he dado y
ellos las han acogido y han creído que tú me has enviado.
9 Yo intervengo por ellos, no por el mundo, sino por los que tú
me has dado porque son tuyos, 10 y todo lo que es mío es tuyo y
todo lo que es tuyo es mío, y yo soy glorificado en ellos.
11a En adelante yo no estoy ya en el mundo, pero ellos están en
el mundo, y yo voy a ti.

11b Padre santo, guárdalos en tu nombre que tú me has dado,
para que sean uno con la unidad que nos [hace] uno.
12 Cuando estaba con ellos, yo los guardaba en tu nombre que tú
me has dado,
y he vigilado y ninguno de ellos se ha perdido,
excepto el hijo de perdición de forma que se cumpliera la Escritura.
13 Pero ahora vengo a ti
y declaro estas cosas en el mundo
para que tengan en ellos mismos mi gozo en su plenitud.
14 Yo les he dado tu palabra, y el mundo los ha odiado, porque
no son del mundo por lo mismo que yo no soy del mundo.
15 No intervengo para que los retires del mundo,
sino para que los guardes del Maligno.
16 Del mundo no son, por lo mismo que yo no soy del mundo.
17 Santifícalos en la verdad: la palabra, la tuya, es la verdad.
18 Por el hecho de que me has enviado al mundo, yo también los
he enviado al mundo,
19 y por ellos me santifico a mí mismo, para que también ellos
sean santificados en la verdad.
20 No solamente intervengo por éstos,
sino también por los que, por su palabra, crean en mí:
21 ¡Que todos sean uno, por lo mismo que tú, Padre, [eres] en mí
y yo en ti!
Que también ellos sean en nosotros,
para que el mundo crea que tú me has enviado.
22 Y yo les he dado la gloria que tú me has dado:
¡que sean uno con la unidad con que nosotros [somos] uno!
23 Yo en ellos y tú en mí,
que estén perfectamente realizados en el uno,
para que el mundo llegue a reconocer que tú me has enviado
y que los has amado con el amor con que me amaste a mí.

24 Padre, los que tú me has dado,
quiero que, donde yo estoy, estén también ellos conmigo,
para que vean la gloria, la mía, que me has dado,
porque me amaste desde antes de la fundación del mundo.
25 Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido,
y éstos han conocido que tú me has enviado.
26 Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo daré a conocer,
para que el amor con que me has amado esté en ellos, y yo en
ellos».

El movimiento del texto se caracteriza por la alternancia continua de una visión sobre lo que ha tenido lugar y de una apertura al porvenir[2]. Este balanceo es típico de las oraciones judías que se apoyan en las hazañas de Dios para invocar una nueva intervención de su parte[3]. En este sentido, se trata ciertamente de una plegaria; pero es necesario precisar su naturaleza. El evangelista no utiliza aquí el verbo *aitéō*, característico de las peticiones que los discípulos dirigen a Dios[4], sino *erōtáō* (literalmente, «preguntar»)[5], que en una acepción derivada significa «solicitar algo de alguien», en el sentido de pedirle un favor[6]. Lo hemos traducido por «intervenir», ya que —sin excluir el sentido de pedir— este verbo no implica necesariamente que el peticionario no esté seguro de la acogida de su oración. En efecto, el coloquio de Jesús con su Padre refleja en toda su amplitud el designio del mismo Padre, que era lo que había motivado el envío del Hijo. Jesús realizó este designio: manifestó el nombre a los que le había dado el Padre. A punto de volver a su gloria original, pone en manos del Padre la tarea realizada. Presenta como su propio deseo el cumplimiento total de la obra que tiene su origen y su término en el Padre.

2. Cf. los numerosos verbos en pasado (aoristo, perfecto...) en los v. 1.2.4. 6.7.8.9.12.14.18.21.22.23.24.25 y, para el futuro, las frases finales o en imperativo en los v. 1.2.5.11.13.15.19.20.21.22.23.24.26. En medio de esta alternancia llegan a intercalarse algunas constataciones en presente y una afirmación intemporal (v. 3); estas constataciones indican entonces el efecto de la acción pasada: cf. v. 7.10.11.13.14.16.

3. Cf., por ejemplo, Neh 1, 5-11 y Bar syr 48, 1-25.

4. 14, 13.14; 15, 7.16; 16, 23.24.26.

5. 1, 19.21.25; 4, 31; 5, 12; 9, 15.19.21.23; 16, 5.19.23.30; 18, 19.21.

6. 4, 40.47; 12, 21; 19, 31.38. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* I, Klincksieck 1968, 370. H. Greeven, TWNT 2 (1935) 682-684.

Esta plegaria tiene un acento de alabanza mucho más que de petición o de intercesión. Hace juego con el prólogo, en donde se celebraba al Logos venido a este mundo. Aquí, el Hijo único celebra al Padre, cuyo amor lo ha colmado desde antes de la creación del mundo y se extendió luego a toda criatura. Ahora vuelve a él, pero no vuelve solo: los creyentes, presentes y venideros, permanecen ciertamente en el mundo y tendrán que seguir en él, pero ya no son del mundo. Si Jesús, pronunciando en voz alta su oración, vive delante de los discípulos su propia intimidad con el Padre, es porque esta intimidad será pronto compartida con ellos.

En vísperas de su muerte, Moisés, el conductor del pueblo elegido, había cantado ante el cielo y la tierra a aquel que guarda a Israel como a la niña de sus ojos, como el águila que vela por sus polluelos y, desplegando sus alas, los toma y los lleva sobre sus plumas (Dt 32, 10s). El eje vertical de la oración —la subida de Jesús al Padre («Vengo a ti»)— culmina en la frase: «Que donde yo estoy, estén también ellos conmigo» (v. 24). En el sentido descendente, se celebran en cascada los dones que el Padre, de quien todo procede, ha dado al Hijo para que por él reciban los hombres la vida eterna. Comenzando por la glorificación del Enviado, que será la del Padre mismo, el coloquio se cierra con la inhabitación del Amor en los creyentes.

También se dibuja un eje horizontal en la duración indefinida de la historia: el mundo, que no ha conocido a Dios, sigue estando llamado a acoger su revelación. En el cruce de los dos ejes se encuentra el testimonio que se espera de los creyentes: aquellos a quienes dio Jesús las palabras del Padre, aquellos a los que el Padre guarda en su nombre y santifica en su verdad, irán multiplicando la presencia del Enviado a través del tiempo y del espacio.

La oración de Jesús incluye la totalidad de la obra divina que se inscribe entre dos polos absolutos: el antes y el después del tiempo en la tierra.

Habitualmente este capítulo se titula «la oración sacerdotal de Jesús»[7]. Esta designación no nos parece justa, si se entiende esta calificativo en un sentido sacrificial. Efectivamente, este apelativo se apoya en una interpretación arbitraria de 17, 19, en donde el verbo *hagiázō*, como precisaremos más adelante, significa propiamente «santificar», sin connotar inmediatamente la idea de sacrificio. La «hora que ha llegado» (v. 1) es ciertamente la de la cruz; pero aquí, como

7. Esta designación, sugerida por Clemente de Alejandría (PG 74, 505), se remonta a uno de los antepasados del luteranismo, David Chytraeus (1531-1600).

en otros lugares, se presenta como la de la glorificación. Jesús no habla de su «paso» más que en la expresión «vengo a ti» (17, 11.13); y, cuando insiste en su función, se refiere a la función propia de Enviado y Revelador.

Mientras que espontáneamente el lector se deja llevar por el movimiento de la palabra de Jesús, al exegeta le gustaría precisar su encadenamiento. Suele hacerse a partir del contenido: Jesús habría hablado sucesivamente de sí mismo (v. 1-5), de sus discípulos (v. 6-19), de los creyentes venideros (v. 20-26). Semejante distribución deja flotantes los v. 6-8 (que también podrían vincularse a 17, 1-5) y enlaza indebidamente los v. 24-26 con los v. 20-23; además, la distinción entre creyentes actuales y futuros es muy discutible. Otro intento de encadenamiento se apoya en los elementos estilísticos: las menciones del Padre, los imperativos que van puntuando la plegaria, los verbos en pasado... De aquí se seguiría una distribución a partir de cuatro imperativos: «¡glorifícame! (v. 1-5), «¡guárdalos!» (v. 6-16), «¡santifícalos!» (v. 17-19), «¡que sean uno!» (v. 20-26). Pero esta solución no es plenamente satisfactoria, puesto que el segundo y el cuarto imperativo están ya anunciados en 17, 11b, y los v. 6-11a no tienen ninguna relación con «¡guárdalos!». Por eso, teniendo en cuenta la apelación «Padre» que marca en tres ocasiones un comienzo (17, 1.11b.24), preferimos organizar el texto en tres partes solamente:

A. Ponerse en presencia del Padre (17, 1-11a)
B. «¡Guárdalos... para que sean uno!» (17, 11b-23)
C. La comunión en la gloria (17, 24-26)

EN PRESENCIA DEL PADRE

(17, 1-11a)

Jesús se sitúa ante el Padre como el Hijo que ha realizado la tarea que le había encomendado: la glorificación que pide será su culminación, para la gloria del Padre (v. 1-5). De la obra realizada el pensamiento pasa a los que son sus destinatarios: los creyentes. Después de haber subrayado su pertenencia al Padre y a él mismo, Jesús indica que interviene por causa de ellos, a partir de la situación que crea su marcha: «Ellos están en el mundo y yo vengo a ti» (v. 6-11).

El Hijo y el Padre (17, 1-5)

1 Esto Jesús lo proclamó; luego, levantando los ojos al cielo, dijo: «Padre, ¡ha llegado la hora!
Glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique
2 y para que, a medida del poder sobre toda carne que le has dado,
dé la vida eterna a todos aquellos que tú le diste.
3 Y la vida eterna es que te conozcan,
a ti, el único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo.
4 Yo te he glorificado en la tierra,
habiendo cumplido la obra que me has dado hacer.
5 Y ahora, glorifícame tú, Padre, junto a ti mismo
con la gloria que tenía junto a ti antes de que el mundo fuera».

Hasta ahora Jesús hablaba a sus discípulos; ahora se dirige al Padre. Este cambio está marcado por la expresión «levantando los ojos al cielo»; según la mentalidad judía, el cielo puede significar a Dios mismo[8]. Jesús se vuelve así[9] hacia Dios, lo mismo que había hecho ante el sepulcro de Lázaro[10].

Introduce su oración de glorificación con el vocativo «Padre». La acumulación del verbo «dar» en los versículos siguientes invita a reconocer en Dios al Donante por excelencia[11]. «Padre» era también el exordio de dos oraciones precedentes de Jesús. Se constata que las tres se pronunciaron ante la muerte, con la certeza de que ésta sería superada. La primera, en el momento de devolver la vida a Lázaro (11, 41); la segunda, cuando la llegada de los griegos señaló a Jesús la inminencia de la «hora» (12, 27.28), y aquí, en la noche anterior a la pasión. En el capítulo 12 Jesús había declarado que la hora que había llegado era la de la glorificación del Hijo del hombre:

> Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser glorificado (12, 23)

8 Cf Josefo, *Ant Iud* , 11, 5, 6, VTB, 140-143

9 El publicano de la parábola (Lc 18, 13) no se atreve a dirigirse así a Dios

10 11, 41 Entonces no se designa expresamente al cielo, a no ser por *apó*, que completa el sentido del verbo *éren*, menos preciso que *epáras* de 17, 1

11 Como ha mostrado muy bien A Vanhoye, RSR 48 (1960) 337-340, así como Pinto de Oliveira, RSPT 49 (1965) 81-104

Pero, en los versículos siguientes, Jesús insistió en la necesidad de la muerte y una profunda turbación se apodera de él. La supera volviéndose hacia aquel que le hará «pasar sano y salvo a través de esa hora» (12, 27) y pidiéndole: «¡Padre, glorifica tu nombre!». Una voz celestial le respondió entonces: «Yo he glorificado y glorificaré todavía» (12, 28).

El primer movimiento del texto está dirigido por la glorificación que el Hijo pide en dos ocasiones, determinadas ambas por la «hora»[12]. Las menciones del verbo *doxázō* se combinan de dos en dos cambiando sus actores. Después de «glorifica a tu Hijo» viene «para que tu Hijo te glorifique»; «glorifícame ahora» va introducido por «te he glorificado en la tierra». Esta reciprocidad caracterizaba a la frase que pronunció Jesús cuando la salida de Judas:

> Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre
> y Dios se ha glorificado en él (13, 31).

Aquí, la afirmación se transforma en petición, según el género del texto y según la perspectiva que abría al final esta misma frase del capítulo 13:

> Dios lo glorificará en sí mismo
> y lo glorificará enseguida (13, 32).

Mientras que el «tú» es constante en referencia al Padre, Jesús utiliza ante todo la tercera persona para hablar de sí mismo. Este procedimiento pone de relieve, al comienzo de la oración, el título de «Hijo» propio de Jesús. Y lo que se dice toma un carácter objetivo, como una invocación que recapitula la obra divina que los discípulos podrían también pronunciar:

1b «Padre, glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique
2 y para que, a medida del poder sobre toda carne que le has dado,
dé la vida eterna a todos aquellos que tú le has dado».

12 Cf. A. George, *«L'Heure» de Jean XVII* RB 61 (1954) 392-397.

Mediante la conjunción «para que» (*hína*)[13], la petición «¡glorifica a tu Hijo!» va ordenada a la glorificación del propio Padre; esta glorificación consiste en el cumplimiento de su designio, como señala el v. 2, introducido por un segundo «para que»[14]. Aquello a lo que tendía la misión confiada al Hijo —el don a los hombres de la vida eterna[15]— se realizará al final de su itinerario. En el v. 5, se señala su propia glorificación como el retorno a su gloria original al lado del Padre.

El Hijo declara que, si vivifica a los hombres, es en virtud del poder que el Padre le ha dado. El término *exousía* designa un poder que no se posee por naturaleza, sino que se ejerce por haber sido investido del mismo con plena autoridad[16]. Este texto evoca la palabra de Jesús:

> Lo mismo que el Padre tiene la vida en sí mismo,
> así le ha dado al Hijo tener, también él, la vida en sí mismo (5, 26)

El poder que se le ha dado al Hijo afecta a «toda carne» (*pâsa sárx*): el proyecto de Dios tiene un alcance universal. Pero «todos», en el dativo que sigue y que señala los destinatarios, se refiere a «los que tú le has dado», giro que designa a los creyentes (cf. 6, 37; 10, 29): el don efectivo de la vida eterna presupone la acogida por parte del hombre. Se recuerda así indirectamente esta condición, que se explicitará en el v. 3.

Entender en un sentido determinista este giro sería una equivocación: lo mismo que otras palabras de Jesús que subrayan el papel del Padre en el acceso del hombre a la fe[17], este giro pone de manifiesto que el amor es preveniente. El «dar» subraya con insistencia que todo bien procede del Padre.

La diferencia entre «toda carne» y «los que tú me has dado» equivale a la oposición que establecía el prólogo entre el nacimiento natural de todo hombre y la generación por obra de Dios cuando el hombre cree en el Revelador (1, 12). El término *sárx* de 17, 2 se ha

13 *Hína* mantiene en el v 1 el sentido final Se presupone a veces el sentido consecutivo «de manera que», posible gramaticalmente, por miedo a que, de lo contrario, el texto deje suponer una falta de gratuidad (en ese caso, el Padre no glorificaría al Hijo más que para recibir de él la gloria). Esto significa desconocer el sentido de este pasaje

14 El segundo *hína* está en continuidad con el primero. En la traducción al español podría sustituirse por dos puntos, como por ejemplo en 13, 34.

15 3, 16 Cf Ireneo «la gloria de Dios es el hombre que vive». Cf *supra*, 46s

16 Cf II, 49 Cf Mt 21, 23 par, Lc 4, 6, Jn 1, 12, 5, 27, 10, 18, 19, 10s

17 Cf II, 122-125 a propósito de 6, 43-45 El verbo «dar» se dice 13 veces del Padre y 3 veces del Hijo.

escogido adrede para designar el conjunto de la humanidad en su condición natural, mientras que el giro «los que tú me has dado» evoca a los «hijos de Dios» según 1, 12. La pertenencia de los creyentes al Padre será un *leitmotiv* de la oración de Jesús.

La expresión «la vida eterna» con la que termina la primera petición de glorificación se repite al principio del v. 3[18] que la comenta:

3 «Y la vida eterna es que te conozcan,
a ti, el único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo».

Esta sentencia, sólidamente atestiguada en la tradición manuscrita, sorprende a primera vista en el movimiento de la oración, ya que se presenta como una glosa explicativa y por tanto como una pausa; encierra además una anomalía: el nombre Jesucristo puesto en labios del mismo Jesús[19]. Numerosos críticos la atribuyen a un redactor, cuya mano se reconocería a través de algún detalle estilístico, pero que pertenecía evidentemente a la escuela joánica: lo cierto es que este texto refleja fielmente la teología del evangelista[20]. La primera carta de Jn insiste también en el conocimiento de Dios que la comunidad ha recibido del Hijo y que se opone a la enseñanza de los falsos doctores. Hay un texto que puede relacionarse con Jn 17, 3:

Sabemos que el Hijo de Dios ha venido
y nos ha dado la inteligencia para conocer al Verdadero ..
El es el Verdadero, él es Dios y la vida eterna (1 Jn 5, 20).

A nuestro juicio, el v. 3 no debe separarse del contexto actual en donde se justifica muy bien su presencia. Es verdad que el concepto de vida eterna no se comenta en ningún otro lugar de Jn; en las otras menciones su sentido es lógico (como siempre en el nuevo testa-

18 La organización de la frase es formalmente la misma que en 3, 19 (*haútē dé estin hē krísis*) El artículo que precede a *aiōnios zōē* remite a la mención precedente del v 2

19 El nombre doble no se encuentra en Jn más que aquí y en el prólogo En 20, 31 se lee *Iēsoûs estin hò Khristós*.

20 R Schnackenburg, III, 215s enumera los motivos que hacen pensar en un añadido, y demuestra que su contenido refleja la teología propia de la escuela joánica.

mento)[21], aun cuando se precise su condición: la fe en el Enviado. Sin embargo, no es anormal que en este lugar se explicite el pensamiento joánico gracias a la relación que se establece claramente entre la vida eterna y el conocimiento de Dios y de Jesús. El conocimiento al que aquí se alude es efectivamente el cumplimiento de la alianza y corresponde, por parte de los creyentes, a la glorificación de Jesús y del Padre del que hablan los v. 1-2.

«Conocer» significa bíblicamente experimentar la comunión con Dios: «Yo les daré un corazón para que conozcan que yo soy Yahvé; ellos serán mi pueblo, y yo seré su Dios» (Jer 24, 7; cf. 31, 34). El autor de la Sabiduría, a pesar de estar muy cerca del pensamiento helenista, decía a propósito de Dios: «Conocerte a ti es la justicia integral, y saber cuál es tu poder es la raíz de la inmortalidad» (Sab 15, 3). Sin embargo, nuestro versículo ha sido mal interpretado, viendo en él un pensamiento gnóstico (la salvación mediante el conocimiento intelectual), o bien, según numerosos Padres latinos y santo Tomás[22], la «visión» (en sentido especulativo) de Dios después de la muerte.

En realidad, al señalar como objeto de conocimiento al Padre y a Jesús, el v. 3 expresa de forma muy densa la fe cristiana, ampliando la frase sinóptica, llamada «logion joánico»:

> Nadie conoce al Hijo sino el Padre,
> y nadie conoce al Padre sino el Hijo
> y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 27 par).

La asociación «Dios y Jesucristo» puede derivarse de las fórmulas de fe[23] o de la plegaria litúrgica[24]. Aquí las aposiciones «único Dios verdadero» y «Jesucristo» explicitan la identidad respectiva del «tú» a quien se dirige el Hijo y la del Enviado. Los calificativos «único» y «verdadero» son tradicionales referidos a Dios; se encuentran ordinariamente en contextos que condenan a los dioses falsos[25]. Aquí no se percibe esta intención polémica[26]; su empleo se aclara más bien por otras razones: el único Dios verdadero es el que se reveló por

21 En el nuevo testamento, la expresión «vida eterna» se encuentra en los sinópticos, en Hech, Rom, Gál, etc En Jn, la vida eterna (a menudo señalada como «la vida» sin más) es un *leitmotiv* desde su primera mención en 3, 15s, lo mismo que el reino de Dios en los sinópticos En el antiguo testamento es rara esta expresión (Dan 12, 2, Sab 5, 15s)

22 Cf R E Brown, 1020 Santo Tomás, *In Joh* n ° 2186

23 Cf 1 Tes 1, 9, 1 Cor 8, 6

24 Cf 1 Pe 1, 3, 5, 10, 1 Jn 1, 3

25 Así *mónos* en Is 37, 20, *alēthinós* en 1 Tes 1, 9

26 Sin embargo, la subrayaron los Padres griegos (por ejemplo, san Juan Crisóstomo, en PG 59, 435) y la admiten a veces los comentaristas.

medio de su Enviado. La nominación «Jesucristo» podría tener la finalidad de subrayar el vínculo entre la persona soberana del Hijo y el ser que vivió en el mundo (cf. 20, 31). De hecho, el versículo siguiente evoca la actividad del Hijo «en la tierra».

En la oración de Jesús, el verbo «conocer» se repite en los v. 7.8.23 y se hace insistente en la parte final (cinco menciones en 17, 25-26), en donde el conocimiento del Padre que tiene Jesús y que comparten los suyos se opone al no-conocimiento del Padre por el mundo.

Los v. 4-5, en donde se inscribe la segunda petición, presentan la reciprocidad de la glorificación en un orden inverso a la primera: Jesús empieza evocando lo que ya ha hecho para glorificar al Padre:

4 «Yo te he glorificado en la tierra,
habiendo cumplido la obra que tú me has dado hacer.
5 Y ahora, glorifícame tú, Padre, junto a ti mismo
con la gloria que tenía junto a ti antes de que el mundo fuera».

Desde el porvenir que se abre, Jesús se remonta al pasado de su estancia en la tierra, opuesta al «cielo» hacia el que se ha vuelto. Durante esa estancia, glorificó al Padre cumpliendo la obra que le había confiado. De hecho, su ejecución manifestaba el obrar mismo del Padre: el sentido que encierra la formulación del v. 4b está mejor expresado por la traducción «obra que tú me has dado hacer» que por «la obra encomendada»[27]. Para toda la Biblia, glorificar a Dios significa reconocer y celebrar su poder salvífico; éste se hizo visible a la fe en sus grandes hazañas y tomó cuerpo en la persona del Enviado. Para Jesús de Nazaret, glorificar al Padre es manifestar su amor extremo por el mundo; por eso la gloria divina está presente en el Hijo, como reconocieron los discípulos en Caná[28]. La mayor teofanía tuvo lugar en la «hora» de Jesús: Jn evoca la glorificación tanto del Padre como del Hijo en unos contextos relativos al acontecimiento pascual.

Jesús no recuerda lo que hizo en la tierra para reclamar su derecho a una recompensa, sino porque la obra que realizó hasta el fin requiere, para dar su fruto, el acto de Dios que será su glorificación. El Enviado va a entrar en la muerte: en el v. 5, el «y ahora» inicial marca el giro

27 Según las traducciones propuestas por A Vanhoye, RSR 48 (1960) 419
28. 2, 11. Cf. 1, 14, 12, 41, Heb 1, 3, 2 Cor 3, 18, 4, 6

decisivo, el de la «hora». En este versículo domina el «tú», subrayado en la invocación al Padre («Tú, Padre..., junto a ti mismo..., junto a ti...»), mientras que el v. 4 empezaba por «yo».

El Hijo le pide a Dios ser glorificado «junto a él mismo (*parà seautōî*)»: le pide volver a la gloria que tenía antes «junto a él (*parà soí*)». El único empleo de *pará* en la vida pública («lo que he visto junto al Padre»: 8, 38) remite a la preexistencia[29]. Obedeciendo hasta la cruz, el Hijo recobra la gloria que tenía en Dios «antes de que el mundo fuera». La poseía (*eîkhon*, en imperfecto), pero en la tierra no la tenía. La recibirá de nuevo al final de su pascua. El himno a Cristo de Flp 2, 6-11 presenta un itinerario análogo, pero la venida al mundo se presenta allí como un rebajamiento, como una «kénosis», mientras que Jn ve aquí la asunción de la carne; aunque ciertamente la gloria divina se ha revelado, se percibía a través de las palabras y de los hechos del Revelador, y podía ser reconocida por los testigos. Al final del himno, la investidura como «Señor por encima de todo nombre» parece conferir a Cristo un estatuto más elevado que el que poseía antes de su venida al mundo; según Jn, el Hijo recobra su propia gloria, la que tenía junto al Padre desde toda la eternidad. Al final de su oración, Jesús dirá que esta gloria original procede del amor con que el Padre lo ha amado desde «antes de la fundación del mundo» (17, 24). Lo mismo que en el prólogo, se reconoce en el trasfondo del v. 5 la presentación bíblica de la Sabiduría, establecida antes de los orígenes del orbe (Prov 8, 23), «efusión totalmente pura de la gloria del Omnipotente y reflejo de la luz eterna» (Sab 7, 27; cf. Heb 1, 3).

Las dos peticiones son complementarias. La primera (17, 1-2) indica la glorificación del Hijo en su aspecto *ad extra*, por la que el mismo Padre será glorificado. La segunda petición, en estilo directo, hace vislumbrar la gloria secreta, *ad intra*, de aquel a quien el prólogo llamaba Logos. Por la primera, Jn evoca la misión salvífica de Jesús; por la segunda, el misterio de su existencia.

El Hijo, el Padre y los discípulos (17, 6-11a)

Situándose frente al Padre en la perspectiva de su glorificación, el Hijo evoca a «los que el Padre le había dado» (v. 2). Esta expresión dirige el segundo movimiento del texto. Si Jesús está a punto de volver al Padre, los discípulos tienen que quedarse en este mundo; ¿qué va

29 Cf W Thusing, *Die Erhohung und Verherrlichung Jesu im Johev* , Munster 1960, 206-214

a pasar con ellos? En los discursos de despedida se apelaba al Paráclito y/o a la presencia nueva del Glorificado. Aquí es el mismo Padre el que va a encargarse de los creyentes. En este versículo, el «ellos» es constante, pero sigue prevaleciendo el «tú», dirigido al Padre hacia el que vuelve el Hijo.

6 «He manifestado tu nombre a los hombres que me has dado de en medio del mundo.
Tuyos eran, me los has dado y ellos han guardado tu palabra.
7 Ahora han llegado a conocer que todo lo que me has dado viene de ti.
8 En efecto, las palabras que me has dado, yo se las he dado y ellos las han acogido y han creído que tú me has enviado.
9 Yo intervengo por ellos, no por el mundo, sino por los que tú me has dado porque son tuyos, 10 y todo lo que es mío es tuyo y todo lo que es tuyo es mío, y yo soy glorificado en ellos.
11a En adelante yo no estoy ya en el mundo, pero ellos están en el mundo, y yo voy a ti».

Antes de declarar que interviene por ellos, Jesús caracteriza a los discípulos por su pertenencia al Padre y a él mismo, así como por la calidad de su fe. Más que buscar la *captatio benevolentiae* para introducir las peticiones en su favor, Jesús contempla la liberalidad del Padre que le ha dado a los que eran suyos, apartándolos del mundo[30]. A la iniciativa divina ha correspondido por parte de los discípulos la acogida plena de la revelación recibida: «Han guardado tu palabra...; han conocido de veras que yo he salido de junto a ti...». Jesús ha sido glorificado en ellos. La fe descrita es evidentemente la de la comunidad joánica animada por el Espíritu, no la fe incipiente todavía del pequeño grupo reunido para celebrar la última cena.

La declaración inicial: «He manifestado tu nombre» (v. 6) hace eco a «te he glorificado en la tierra» (v. 4); resume el ministerio de Jesús, orientado plenamente a la revelación del Padre[31]. Bíblicamente, el nombre es la persona, el ser mismo. Para designar a «Dios», es

30 En 15, 19 Jesús dijo (para justificar el odio a los creyentes) «Yo os he sacado del mundo» En 17, 6, el verbo está implícito *hoús dédōkás moi ek toû kosmoû*, pertenecer al Hijo es no pertenecer ya al «mundo»

31. Es una constante del cuarto evangelio, desde 1, 18

muy reverencial la expresión «el nombre»: permitía no pronunciar el tetragrama sagrado, el nombre Yahvé revelado a Moisés[32]. En labios de Jesús, remite ciertamente en primer lugar a la apelación «Padre», que es la que expresa más profundamente el conocimiento que el Hijo tiene de Dios. Pero puede evocar también el misterio inefable de aquel que posee en propiedad la gloria y el amor (cf. 17, 24.26), el misterio de aquel que es llamado «santo» (v. 11b) y «justo» (v. 25). El giro «manifestar (*phaneróō*) el nombre» es un giro atrevido y no se encuentra en ningún otro lugar de la Biblia[33]. Sin embargo, los textos gnósticos presentan algunas analogías con el pensamiento joánico que aquí se expresa. La búsqueda mística del conocimiento del «nombre» está atestiguada de varias maneras en el judaísmo tardío. Pero no puede deducirse de ello una derivación directa, debido a unas diferencias ciertas[34].

En los v. 7-8 prevalece el verbo «conocer» sobre el verbo «creer» para indicar una fe plenamente cumplida. Se repetirá en el v. 25: «Estos han conocido que tú me has enviado». La fe comienza por el reconocimiento del origen divino de Jesús de Nazaret (cf. 20, 31), que es lo mismo que reconocer el amor del Padre al mundo. El texto insiste sin cesar en el Donante, del que todo procede. En el v. 10, la afirmación «todo lo que es mío es tuyo y todo lo que es tuyo es mío» subraya, según la teología joánica, que el Hijo depende totalmente del Padre y a la vez que está unido a él en una perfecta comunión (cf. 16, 15). Si supone una pausa en el contexto de petición en favor de los discípulos, la verdad es que su inserción en este lugar es muy oportuna: el «todo» poseído en común son aquí los creyentes. Y se formula el objeto de esa petición: los que pertenecen de este modo al Padre y al Hijo «están en el mundo» que Jesús va a abandonar.

Jesús indica que interviene por ellos, no por el mundo (v. 9). Esta frase no debe aislarse del contexto, ni inmediato ni global. El contexto inmediato es la constatación de la acogida sin reserva de la revelación divina por los discípulos; en el momento en que los deja, Jesús expresará al Padre lo que espera para ellos, según la intención del mismo

32. Ex 3, 13-16; cf. II, 238 y nota 123. Sobre el «nombre» cf. VTB, 520-524.

33. En Ez 39, 7 Dios da a conocer su nombre, pero el sentido es «su poder». El hombre no puede hacer otra cosa más que bendecir, celebrar, proclamar o invocar, temer o blasfemar el nombre santo. En Sal 22 (21), 23: «Yo anunciaré tu nombre a mis hermanos» no tiene el sentido de «revelar»: situada en un contexto litúrgico, la expresión significa: «nombrar glorificando». En 17, 25 Jesús dirá igualmente: «Yo he dado a conocer tu nombre» (con el verbo *gnōrízein*, que es también un término de revelación).

34. Cf. R. Schnackenburg, III, 220s.

Padre. Si dice que no interviene por el mundo, es ante todo para subrayar el objeto de su oración: los creyentes; lo que va a pedir —su santificación, su unidad— no puede pedirse para los que se han cerrado al don del Padre; en 14, 17, Jesús decía que el «mundo» no puede recibir al Espíritu.

Jn emplea ciertamente el término «mundo» en dos sentidos diferentes; sin embargo, el sentido de «universo» es raro[35]. En todas las demás menciones, «mundo» significa el conjunto de los hombres en cuanto que se encuentran separados de Dios (aunque sólo sea por el hecho de que, siendo criaturas, no son Dios). Este sentido se mantiene a lo largo de todo el cuarto evangelio, incluido 3, 16 («tanto amó Dios al mundo...»), y cuando Jesús dice: «Yo he venido al mundo...». En efecto, el envío del Hijo tiene la finalidad de que el mundo no sea juzgado, sino que se salve (3, 17), o que todo el que crea en Jesús «no permanezca en la tiniebla» (12, 46). Si hay algún matiz especial, no está en la acepción del término, sino en la tonalidad de la mención, que puede ser la constatación de un rechazo trágico o, por el contrario, la esperanza de una acogida de la revelación por parte del mundo (que dejará entonces de ser tal).

A continuación, el Hijo dice en su plegaria que ha enviado a los discípulos al mundo como prolongación de su propio envío por el Padre (v. 18); ya que su unidad podrá revelar al mundo el amor de Dios (v. 23). Según el contexto global, la conversión del mundo sigue siendo el horizonte de la oración: el Hijo ha recibido poder «sobre toda carne» (v. 2). Pero esto será por la mediación de los creyentes, de los que el Padre santifica y guarda en su nombre.

El dualismo discípulos/mundo, tan marcado en los discursos de despedida, corresponde al dualismo luz/tinieblas en la primera parte del evangelio, pero también a la experiencia interior de liberación que caracteriza a la comunidad cristiana primitiva y que expresa por ejemplo un pasaje de la Carta a los colosenses:

> Con gozo, dad gracias al Padre que os ha permitido participar de la herencia de los santos en la luz. El nos ha arrancado del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino del Hijo de su amor (Col 1, 12)[36].

35. 1, 10b; 16, 21; 17, 5.24.
36. Cf. Hech 26, 17s; Gál 1, 4; Ef 1, 11; 5, 8; Col 1, 21s; 1 Pe 2, 9s.

JESUS INTERVIENE POR SUS DISCIPULOS
(17, 11b-23)

Después de recordar la situación que se crea con su marcha, Jesús interviene en favor de sus discípulos; los va a dejar en un mundo al que ya no pertenecen y que se ha levantado contra ellos. El movimiento del texto es parecido al de los primeros versículos: dominan los imperativos y las oraciones finales, alternando con afirmaciones sobre lo que realizó Jesús durante su ministerio; el porvenir de los discípulos, confiado al Padre, se pone en continuidad con el acontecimiento fundador que fue la misión del Hijo en la tierra. A través de las intervenciones de Jesús ante su Padre, el evangelista muestra al lector lo que es la existencia cristiana. Si refleja sus tensiones y recuerda sus exigencias, su mirada contemplativa se fija sobre todo en la extensión a los creyentes, y más allá de ellos, del amor con que es amado el Hijo (cf. 17, 23).

Lo esencial se dice de entrada:

11b **«Padre santo, guárdalos en tu nombre que tú me has dado,**
para que sean uno con la unidad que nos [hace] uno».

Los discípulos tendrán que ser guardados en el nombre del Padre (17, 11b-19) y de esta forma serán uno (17, 20-23). Estos dos imperativos reflejan el catecismo primitivo, que ha podido reconstruirse a través de los textos más antiguos del nuevo testamento[37]: la santificación (*hagiasmós*) y el amor fraterno (*philadelphía*) constituyen las recomendaciones fundamentales hechas a los primeros cristianos. Pero Jn las transfigura: la llamada a la santidad se convierte en una llamada al Padre santo, autor de toda santificación: él tiene que «guardarlos en su nombre» (v. 11), lo cual supone «guardarlos del Maligno» (v. 15), o lo que es lo mismo, «santificarlos» (v. 17). En cuanto al precepto de la *philadelphía*, se formula aquí como una llamada a la unidad, al fruto del amor mutuo. En 13, 34-35 se precisaba el fundamento de la caridad: el amor mismo de Cristo a los suyos. Aquí es la unidad Padre/Hijo lo que está en la fuente de la unidad que se pide para los discípulos y que irradia en el mundo.

37. Cf. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, London 1947, 363-466.

La invocación «Padre santo» rige todo el pasaje. Referida a Dios[38], la santidad no expresa uno de sus muchos aspectos, sino que indica el misterio transcendente, inefable, del totalmente Otro. Decir «Padre santo» es asociar dos términos de orientación inversa, es proclamar que el Dios incognoscible ha querido hacerse cercano, como un padre, para santificarnos a nosotros, según la antigua invitación hecha al pueblo de Israel: «Sed santos porque yo soy santo»[39].

El título «Padre santo», invocación propia de Jn en la Biblia, se encuentra asociado a «tu nombre» en una oración cristiana contemporánea de Jn:

> Te damos gracias, Padre santo, por tu santo nombre
> que tú has hecho habitar en nuestros corazones (*Didajé*, 10, 2).

Según esta plegaria eucarística, el corazón de los creyentes es el templo en que habita el nombre santísimo. En nuestro versículo se invierte esta imagen: Jesús pide que sus discípulos sean guardados en el nombre del Padre[40]. Esta petición ha sido interpretada de varias maneras a lo largo de la tradición[41]. Algunos lo interpretan «bajo tu protección», según un sentido corriente en el antiguo testamento (Crisóstomo, Tomás de Aquino), o «en la adhesión a tu nombre» —pero esto sería atribuir al hombre lo que es obra de Dios—, o también «por tu poder divino» (Cirilo de Alejandría y algunos comentaristas recientes). Pero en Jn «tu nombre» se refiere siempre al Padre[42]; por eso se puede conservar para la preposición «en» (*en*) su valor habitual locativo[43]. Jesús le pide al Padre que mantenga a los discípulos en él, en su propia vida. El Padre comunica al Hijo esta vida en plenitud:

38. Cf. DNT, 395 y los diccionarios bíblicos.

39. Lev 19, 2; cf. Lev 11, 44; Ex 22, 30: 1 Pe 1, 15s.

40. El verbo griego *tēréō* ofrece toda una gama de significados que gravitan en torno a «guardar», «velar por», «observar», «conservar», «mantener». La preposición que le acompaña permite precisar su sentido. Así con *en* («en») equivale a «mantener en», mientras que con *ek* («fuera de») significa «guardar de», «preservar de alguna cosa» (cf. 17, 15).

41. Cf. I. de la Potterie, 724-732, que remite a J. Bonsirven, RSR 38 (1951) 176-196.

42. 5, 43; 10, 25; cf. 12, 28; 17, 5s.

43. Según la indicación de D. Mollat, *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile*, en *Studia Evangelica* I, Berlin 1959, 321-328, se puede hablar del «espacio joánico». Igualmente A. Loisy, 805: «El nombre divino constituye una especie de terreno... en donde el fiel se mueve, viviendo en Dios» (cf. B. Weiss, 549). «El nombre es un ambiente espiritual en donde se desarrolla la existencia cristiana» (I. de la Potterie, 755). Cf. 15, 4.9.10; 8, 31; 1 Jn 1, 6; 2, 9-11; 2 Jn 4.6.9.

la precisión «(tu nombre), que tú me has dado» pone de relieve en dos ocasiones (v. 11.12) la condición única del Hijo y sugiere su función: comunicar a los creyentes su perfecta comunión con el Padre.

El tema del «uno» se recogerá en los v. 20-23, en donde se le relaciona a su vez con la transformación del mundo; volveremos más adelante sobre ello.

12 **«Cuando estaba con ellos, yo los guardaba en tu nombre que tú me has dado,**
y he vigilado y ninguno de ellos se ha perdido,
excepto el hijo de perdición de forma que se cumpliera la Escritura.
13 **Pero ahora vengo a ti**
y declaro estas cosas en el mundo
para que tengan en ellos mismos mi gozo en su plenitud.
14 **Yo les he dado tu palabra, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo por lo mismo de que yo no soy del mundo.**
15 **No intervengo para que los retires del mundo,**
sino para que los guardes del Maligno.
16 **Del mundo no son, por lo mismo que yo no soy del mundo».**

Este texto va unificado por el verbo «guardar», empleado primero en continuidad con el versículo precedente, y luego en el v. 15, en la petición para que el Padre preserve a los creyentes del Maligno. Se sitúa a los creyentes bien sea en el nombre, bien en el mundo, y en relación con Jesús que ahora vuelve al Padre (cf. 17, 11.13). Cuando estaba con ellos, Jesús guardaba a sus discípulos en el nombre santo (cf. 17, 6). La maravillosa unidad del Enviado con el Padre que se percibe en esta frase se manifiesta además en la afirmación del v. 14; «Yo les he dado tu palabra» (cf. 17, 8). En el v. 12 se usa otra imagen para indicar la actividad pasada de Jesús: él «ha vigilado» (*phylásso*), como el buen Pastor por sus ovejas[44]. En el cuadro pastoral del capítulo 10, las «ovejas» se veían amenazadas por el usurpador que, arrancándolas de las manos de Dios, buscaba su perdición[45]. Aquí se niega

44 Lc 2, 8 *poiménes phylássontes phylakás tês nyktòs*

45 10, 10, cf II, 289 *Apóllymi* significa «perder» (Lc 15, 8), de ahí se pasa al sentido concreto de «matar» (Mt 2, 13) y, en sentido espiritual, a designar la «pérdida» definitiva (Mt 7, 13, 10, 28 39 par, Jn 12, 25)

esta eventualidad: no se ha perdido (*apōléto*) ninguno de los discípulos, es decir, ninguno ha abandonado la comunión con el Padre. Jesús lo había anunciado:

> Las ovejas mías oyen mi voz... no perecerán jamás,
> nadie las arrancará de mi mano. .
> El Padre es. mayor que todos,
> nadie puede arrancar (nada) de la mano del Padre (10, 27-29; cf. 6, 39).

Pero hay una excepción: uno de los discípulos es calificado como «el hijo de perdición», manera semítica de decir que se perdió[46]. Sobre la base indemostrable de una fuente que habría utilizado Jn, R. Bultmann dice que esta expresión se refiere globalmente a todos los que se excluyen de la salvación. Pero Jesús habla de uno solo, que formaba parte de los doce. La analogía con 2 Tes 2, 3 (el otro caso del nuevo testamento en que se encuentra «hijo de perdición») tampoco nos autoriza a ver aquí una anticipación joánica del Anticristo que actuará antes de la parusía: esta figura mítica no puede provenir del grupo histórico de los discípulos. Jesús se refiere a uno de los doce; no pronuncia su nombre (cf. 6, 70; 13, 21), pero se lo ha señalado al discípulo amado mediante un gesto de atención con un invitado (13, 26). El dominio de Satanás sobre Judas, que evoca Jesús en 6, 70, ha sido subrayado fuertemente por el evangelista[47]. También aquí se dibuja esta vinculación: la mención del que se perdió hace juego con la mención del Maligno, al final de estos versículos.

Lo mismo que en 15, 25, a propósito del odio contra él y contra el Padre, Jesús remite a la Escritura, sin duda al Sal 41, 10, que había citado antes de anunciar a los discípulos que lo entregaría uno de ellos (13, 18-21). La mención del cumplimiento de la Escritura se introduce por *hína*, traducido ordinariamente por «para que». Pero *hína* tiene frecuentemente el sentido consecutivo «de manera que», como ocurre en este pasaje. La Escritura no es una predeterminación a la que tengan que plegarse un individuo o unos acontecimientos: predecir no es provocar[48]. Es verdad que la Escritura manifiesta los designios de Dios, pero lo que «debe» (*dei*: cf. 3, 14) cumplirse es siempre un

46 Para declarar que una persona es «digna de algo» (por ejemplo, de la muerte), los semitas utilizan a menudo el giro «hijo de», cf 2 Sam 12, 5

47 13, 2 27, cf Lc 22, 3 Sobre la figura de Judas en la tradición primitiva, cf *Apertura* (capítulo 13), *supra*, 51-55 Según un estudio diacrónico (cf J Becker), los pasajes de Jn que se refieren a Judas podrían ser redaccionales, en particular, 17, 12c corregiría la afirmación de 17, 12b

48 Cf *Los evangelios y la historia de Jesús*, 143s, BD 369, 4A

acontecimiento de salvación, nunca un acto contrario a la ley divina. Los sufrimientos del Hijo del hombre (Mt 16, 21 par) no pueden confundirse con el odio que los provoca. Por eso Jn atribuye la cruz a un asalto de Satanás contra el Enviado de Dios, asalto que se convierte en su derrota.

En contraste con el pasado en que Jesús estaba con los discípulos, aparece de nuevo el «ahora» del retorno al Padre (cf. 17, 5): «Yo vengo a ti», repite Jesús (v. 13; cf. v. 11). Seguro de su destino, está lleno de confianza: aquel que le ha dado los discípulos y al que ahora vuelve, velará por los suyos. El pensamiento del retorno al Padre lleva consigo la mención del gozo del Hijo que se comunicará en plenitud a los discípulos (cf. 16, 24). Jesús pronuncia su oración «en el mundo», en donde permanecen los discípulos. El giro «digo esto para que...» ha sido corriente en los discursos de despedida: Jesús ha hablado pensando en la fe de los suyos (13, 19; 14, 29; cf. 16, 1.4) o en su paz (16, 33); aquí lo hace pensando en que comulguen de *su* gozo.

14 **«Yo les he dado tu palabra, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo por lo mismo que yo no soy del mundo.**
15 **No intervengo para que los retires del mundo, sino para que los guardes del Maligno.**
16 **Del mundo no son, por lo mismo que yo no soy del mundo».**

Se afirma el dualismo que asomaba anteriormente: los creyentes no son del mundo, porque Jesús no es del mundo. Esta constatación sirve de apoyo a la petición formulada en el v. 15 y se repite de nuevo en el v. 16, que subraya el contraste invirtiendo el orden de las palabras[49].

En esta estrofa confluye un tema que atraviesa todo el cuarto evangelio. La oposición al «mundo» caracterizaba en primer lugar al Hijo, que decía:

> El mundo me odia porque yo atestiguo contra *él* que sus obras son malignas (Jn 7, 7).

49. En el v. 14: *ouk eisìn ek toû kósmou.*
En el v. 16: *ek toû kósmou ouk eisín.*

y que revelaba su origen muy distinto:

> Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba;
> vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo (Jn 8, 23).

Los discípulos, por su parte, han sido tomados de en medio del mundo (15, 19; 17, 6): al acoger la Palabra, fueron engendrados de lo alto. Lo que afirmaba el prólogo sobre la generación de los creyentes por obra de Dios[50] se convierte, según la perspectiva del pasaje, en: «No son del (*ek*) mundo». La vinculación de los creyentes con el Hijo los identifica con él (como lo subraya, también aquí, el empleo de la conjunción *kathōs*); de ahí el odio que les tiene el mundo y que Jesús describía como un odio contra él mismo y contra el Padre (15, 18-16, 3).

Aunque la oración se sitúa antes de la pasión, Jesús habla como si la comunidad llevase sufriendo por largo tiempo la hostilidad del mundo. Del mismo modo, los v. 7-8 anticipaban la fe de los discípulos y, en el v. 18, su envío por el Resucitado se indica en aoristo, como algo ya ocurrido.

La estrofa culmina con la petición presentada al Padre en el v. 15. Aunque se inscribe en la perspectiva de un dualismo radical, este versículo establece una clara distinción entre el mundo y el Maligno. El mundo no es intrínsecamente malo: por muy oscura que sea su condición de rechazo, sigue siendo objeto del amor preveniente divino y su conversión a Dios es el horizonte de la oración del Hijo. Por tanto, los creyentes tienen allí una tarea que cumplir, pero ésta no se cumplirá más que si el Padre santo los guarda del Tentador. Un texto tardío del antiguo testamento invocaba a Dios con estas palabras:

> Ahora, Señor, santo de toda santidad,
> guarda (*diatérēson*) para siempre sin mancharse
> esta casa que acaba de ser purificada (2 Mac 14, 36; cf. 15, 34).

Se trata del templo, amenazado de profanación en tiempos de la lucha de Judas Macabeo contra el invasor sirio. En Jn 17, 15, «guardar» tiene por objeto a los discípulos, a quienes decía Jesús: «vosotros ya estáis limpios gracias a la palabra» (15, 3).

El evangelista no utiliza ya la designación «Príncipe de este mundo», reservada a los textos en donde se enfrentan Jesús y el

50. 1, 12; cf. 3, 3 y I, 83-86; 228-230. Cf. la frecuencia en el nuevo testamento de ciertas expresiones como «hijos de Dios» (por ejemplo, Jn 11, 52; Rom 8, 16.21; 1 Jn 3, 1s; cf. 1 Pe 1, 23), «hijos de la promesa» (Rom 9, 8s) o «hijos de la luz» (Jn 12, 36; Ef 5, 8; 1 Tes 5, 5.8). Cf. *Epístola a Diogneto* 6, 3.

Adversario, desposeído por Dios cuando la elevación del Hijo en la cruz[51]. La primera Carta de Jn se atreve a decir:

> Todo el que ha nacido de Dios ya no peca.
> el Hijo de Dios lo guarda (*tēreî*)
> y el Maligno no tiene dominio sobre él (1 Jn 5, 18, cf Ef 2, 1-3).

La apelación «el Maligno» (*hò ponērós*) es frecuente en el nuevo testamento[52] para designar al Tentador. La petición que se formula corresponde a la del Padrenuestro: «Líbranos del Maligno (*apò toû ponēroû*)» (Mt 6, 13 par). En el segundo discurso de despedida, Jesús insistía en la necesidad de que los «sarmientos» permanecieran unidos a la cepa para dar fruto y evocaba la pérdida de los que, después de haberle pertenecido, no hubieran perseverado en la fe (15, 4-6). Aunque en un lenguaje distinto y en una perspectiva de confianza, el evangelista pone aquí de nuevo en guardia a los creyentes: la existencia cristiana implica una lucha, tanto si viene de fuera como de dentro, debido a las pruebas a las que está expuesta la comunidad. En su combate, no dejará solos a los creyentes. A propósito del resto de Israel que será llamado santo, Isaías había anunciado la protección de Yahvé, «sombra de día contra el calor, refugio y abrigo contra la tempestad» (Is 4, 3.6).

Ser guardado en el nombre no es solamente verse sostenido contra las trampas del Maligno; es sobre todo crecer en la apropiación del don de Dios y en la comunión divina:

> 17 **«Santifícalos en la verdad: la palabra, la tuya, es la verdad.**
> 18 **Por el hecho de que me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo,**
> 19 **y por ellos me santifico a mí mismo, para que también ellos sean santificados en la verdad».**

Esta estrofa está construida de forma envolvente: «santificar en la verdad» encuadra la misión que los creyentes han recibido del Hijo en continuidad con la de éste. De esta forma se encuentran asociados dos centros de interés del desarrollo que comienza en el v. 11b. La santificación de los discípulos se dejaba vislumbrar en la primera

51 12, 31, 14, 30, 16, 11, cf Lc 10, 18.

52. Por ejemplo, Mt 5, 37, 13, 38, 1 Jn 3, 12 Sobre los diversos nombres que se le dan al «diablo», cf. DNT, 396s, y en II, *Apertura*, 240-244.

petición; en efecto, «¡santifícalos en la verdad!» está calcado sobre «Padre santo, ¡guárdalos en tu nombre!»[53]. En segundo lugar, se ha mencionado con frecuencia la relación con el mundo: los discípulos han sido «sacados» del mundo, pero no han sido separados de él; mientras que permanecen en él, Jesús estará ausente; ahora los discípulos son enviados al mundo lo mismo que lo había sido Jesús, a fin de manifestar el nombre.

Tan sólo otra vez se asocian los dos temas de la santificación y del envío al mundo en la última controversia de Jesús con los judíos: a los que le acusaban de hacerse Dios, Jesús les replicó recordando «al que el Padre ha santificado y enviado al mundo» (10, 36). Según este texto, si Jesús ha sido enviado al mundo, es porque es el Santo de Dios. Un breve análisis del término «santificar» podrá hacernos comprender la relación de los dos temas aplicados a los discípulos.

El verbo *hagiázō* tiene por sujeto a Dios, el único santo: «Soy yo, Yahvé, el que os santifica» (Ex 31, 13)[54]. La acción de Dios puede ejercerse de dos maneras[55]. Con vistas a una intervención puntual, para un servicio que habrá que cumplir en un tiempo determinado, Dios escoge a una persona separándola de los demás: por ejemplo, Moisés (Eclo 45, 4) o Jeremías (Jer 1, 5). Puesta aparte, esa persona se convierte en «sagrada» respecto al resto del mundo que es «profano». En esos casos, *hagiázō* puede traducirse por «consagrar». Por otro lado, se utiliza también este verbo para designar un acto cuya finalidad sólo se precisa respecto a Yahvé: «Seréis santos porque yo soy santo» (Lev 19, 2). En el contexto de la alianza que ha sellado con Israel, el Dios santo quiere comunicar su santidad a su pueblo. Lo invita a comulgar con él. Se pasa a otro orden, al de Dios mismo. La santificación supone desde luego la consagración, pero la desborda por completo: puesta aparte, la persona se transforma por dentro o, al menos, se siente llamada a transformarse sin cesar.

En 17, 17, la petición de santificar no conoce más finalidad que la santificación misma. En 17, 11, era necesario ser guardado «en el

53. El texto griego es elocuente
—v. 11 *Tḗrēson autoûs en tôî onómatí sou*
—v 17 *Hagíason autoûs en têî aletheîai*

54 Cuando el hombre es sujeto del verbo *hagiázō*, el objeto de su acción es un acto de culto ordenado por Dios en relación con alguna cosa, por ejemplo, lavar los vestidos con vistas a la manifestación del Sinaí (Ex 19, 10s), proceder al rito de la unción o purificar el altar (Ex 29, 7 37).

55 Cf I de la Potterie, 702-787, Id , *Consécration ou sanctification du chrétien*, en E Castelli (ed), *Le Sacré*, Paris 1974, 333-349.

«nombre», es decir, en el corazón del Padre; aquí es «en la verdad»[56] definida como la palabra de Dios, que debe llevar a cabo la santificación. Y aquí es donde entra Jesús en acción:

19 «Por ellos me santifico a mí mismo, para que también ellos sean santificados en la verdad».

Es siempre el Padre el que santificará a los discípulos (la forma del verbo es un pasivo divino), pero es Jesús el que los atrae tras él.

La expresión «me santifico a mí mismo» resulta, sin embargo, paradójica, ya que modifica el giro pasivo de 10, 36. Aquí es Jesús el que *se* santifica. ¿Pero no es aquel que decía que ponía él mismo su vida y la volvía a tomar (10, 17s; cf. 2, 19-21)? El contexto de la hora que ha llegado (17, 1) invita a entender la expresión «yo me santifico» referida a la obediencia libre y perfecta al Padre hasta la cruz, por la que Jesús abrió a los discípulos el acceso al Dios santo. En contra de la opinión de numerosos autores[57], pensamos que no conviene traducir *hagiázō* por «consagrar». En efecto, la perspectiva del texto no es la de un acto determinado que fuera aquí sacrificial y que Jesús realizara para redimir a los hombres[58], sino la de una fidelidad sin fallos, en la que deben también mantenerse los discípulos. Si Jesús ha sido enviado al mundo, es porque está santificado (10, 36); si sus discípulos son enviados al mundo por el hecho de que (*kathōs*) él mismo ha sido enviado por el Padre, es preciso que sean santificados

56 Cf 8, 31s «Si permanecéis en mi palabra , la verdad os hará libres» Cf 8, 46s, 18, 37 Con frecuencia se ponen en relación la palabra y la verdad, por ejemplo 2 Sam 7, 28, 1 Re 17, 24, Sal 119, 160, Col 1, 5

57 Por ejemplo, R Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile*, Paris 1972 G M Behler no tiene miedo de escribir «Todos los intérpretes, tanto modernos como antiguos, tanto católicos como protestantes, están de acuerdo en entender esta expresión 'Yo me santifico por ellos' en el sentido 'Yo me ofrezco en sacrificio'» (*Les paroles du Seigneur*, Paris 1960, 247s) En el origen de esta interpretación está la que propuso san Juan Crisóstomo «'Santifícalos' significa 'Ponlos aparte (*aphórison*) para la palabra y la predicación'» (*In Jo* 82, 1 PG 59, 443)

58 La preposición *hypér* ofrece una gran variedad de significados, muy raramente la idea de sustitución, a veces la de redención En Jn (10, 11 15, 11, 51s) tiene el sentido de «en favor de» (cf nuestro *Jesús y Pablo ante la muerte*, 188ss, y *La fracción del pan*, 162-165)

por Jesús, impregnados de la santidad de Dios. Su condición nueva está en perfecta continuidad con la santificación y el envío al mundo del propio Hijo.

¡Que sean uno como nosotros! (17, 20-23)

En el v. 11, la invocación al Padre santo para que guarde a los discípulos en su nombre desembocaba en un deseo: «¡Que sean uno como nosotros!». Después de pedir su santificación, este deseo se repite con insistencia a lo largo de dos estrofas. Estas presentan una forma paralela y terminan con una oración final que desborda el círculo de la comunidad creyente:

20 «No solamente intervengo por éstos, sino también por los que, por su palabra, crean en mí:	**22 Y yo les he dado la gloria que tú me has dado:**
21 ¡Que todos sean uno, por lo mismo que (*kathōs*) tú, Padre, [eres] en mí y yo en ti! Que también ellos sean en nosotros,	**¡que sean uno con la unidad con que (*kathōs*) nosotros [somos] uno! 23 Yo en ellos y tú en mí, que estén perfectamente realizados en el uno,**
para que el mundo crea que tú me has enviado.	**para que el mundo llegue a reconocer que tú me has enviado y que los has amado con el amor con que me amaste a mí».**

El término «uno»[59] no es nuevo en el evangelio. Jesús lo utilizó en 10, 30 para decir su unión con el Padre, expresada además por las fórmulas de inmanencia mutua (10, 38; 14, 10.20; 17, 21). Se aplicó también a los creyentes: los hijos de Dios serán reunidos «en uno» (11, 52), como lo anunciaba ya la palabra: «Habrá un solo rebaño y

59 No ya «unidad» (*henótēs*), que utilizan Ef 4, 3 13 (para la unidad del Espíritu y la unidad en la fe), así como Ignacio de Antioquía El concreto *hén* evita que el lector piense en una «unidad» que fuera una simple unión *Hén* se encuentra en Ef 2, 14 «(Cristo) hizo de los dos (pueblos) uno solo», cf para el empleo del masculino *eís*, *infra*, la nota 83

un solo Pastor» (10, 16). En los textos relativos a los creyentes, la unidad que se pretende se describe en términos de inmanencia mutua (6, 56; 14, 20) y sobre todo por medio de la imagen de la vid y los sarmientos. Pues bien, precisamente allí Jesús hacía del amor de los discípulos entre sí la expresión auténtica de su unidad con él mismo (15, 12s.17).

Todo esto se recoge aquí en un lenguaje muy denso: a partir del «uno» que constituyen el Padre y el Hijo, la unidad de la comunidad creyente es *juntamente* comunión con Dios y fidelidad al mandamiento del amor mutuo. Podemos relacionar un texto de la Carta a los efesios con este pasaje joánico: la exhortación al amor fraternal se basa en la pertenencia de los creyentes a un solo Señor (el Cristo glorificado) y al «solo Dios y Padre que está por encima de todos, a través de todos y en todos» (Ef 4, 1-6). En el conjunto 17, 20-23, si pone de relieve el «yo» de Jesús, es fundamental el «tú» del Padre.

El contenido de las dos estrofas, que hemos reproducido en dos columnas, se distribuye en el mismo orden. Después de una introducción diferente en cada caso (v. 20 y 22a), el deseo «¡que (todos) sean uno!» (v. 21a y 22b) se basa en la unidad del Padre y del Hijo gracias a la conjunción *kathōs*; luego se vuelve a formular en la primera estrofa por un «¡que también ellos sean en nosotros!» (v. 21c), y en la segunda por «¡yo en ellos y tú en mí!» (v. 23a), seguido por «¡que estén perfectamente realizados en el uno!» (v. 23b). Cada estrofa termina con una frase en donde la conjunción *hína* tiene propiamente un sentido final[60]: «para que el mundo...» (v. 21d y 23d).

El paralelismo de las dos estrofas es tan claro que algunos críticos ven en los v. 20-21 una duplicación sobreañadida[61]. Pero sus argumentos son discutibles, sobre todo si se piensa que la repetición es típica del estilo de Jn para subrayar la importancia de un tema. El término «palabra» (*lógos*) aplicado a los discípulos sería anormal aquí, ya que Jn lo reserva para el Padre y para Jesús; pero viene muy bien en este versículo, en donde se trata de la Palabra divina trasmitida por aquellos a los que el Hijo ha enviado al mundo después de habérsela «dado» (cf. 17, 14.18)[62]. Y si el fondo es el mismo en las dos estrofas,

60 La conjunción *hína* aparece seis veces en 17, 20-23, de manera que se vacila en traducirla de manera uniforme por «para que» Esta traducción conviene para el último estiquio de cada estrofa, para señalar la finalidad última de la petición de Jesús En cuanto a los cuatro *hína* anteriores (v 21ac y 22b 23b) podrían traducirse por imperativos

61 Cf J Becker y R Schnackenburg, *ad loc*

62 Cf también 15, 20 Otra anomalía sería el desnivel entre el v 20, que se refiere a los creyentes después de la pascua, y el v 22a, en donde Jesús se referiría sólo a sus primeros discípulos al decir «Yo les he dado la gloria . ». ¿Por qué

se da un *crescendo* de la una a la otra en la expresión: a la sobriedad de la primera sucede en la segunda la explosión de la gloria dada, del cumplimiento perfecto y, como final, el amor del Padre. La primera sirve de trampolín a la segunda[63]. Examinemos, pues, simultáneamente las dos estrofas.

La introducción (v. 20) enlaza la primera estrofa con la mención anterior del envío de los discípulos (v. 18). A pesar del odio del mundo que Jesús evocaba más arriba, su transmisión de la palabra será fecunda[64]. Este versículo precisa la amplitud de la expresión «*todos* los que le has dado», pronunciada en el v. 2, y anticipa por otro lado el pensamiento de la irradiación de los discípulos por el mundo, con la que termina cada estrofa.

En la introducción de la segunda estrofa (v. 22a), Jesús dice que ha dado a los creyentes la gloria que él ha recibido del Padre. La gloria caracteriza al ser divino; en el caso de los discípulos, el término expresa su participación en el ser del Hijo, que indicaban las fórmulas de inmanencia mutua con él; o también traduce en todo su alcance el don de la vida eterna (cf. 17, 2), ya actual en los discípulos de Jesús y destinado a una expansión plena más allá de la muerte (17, 24)[65]. En ambas menciones el verbo «dar» está en perfecto: el don es permanente.

El imperativo «¡que (todos) sean uno!» formula de forma concentrada el deseo constante de Jesús: que se realice la obra querida por el Padre. En este deseo desemboca la aspiración que atraviesa todo el antiguo testamento: primero, la unificación de los dos pueblos de Judea y Samaria, simbólicamente señalada en el episodio de Jesús y los samaritanos; luego, la reunión de los dispersos que se había profetizado expresamente[66]. El término «uno» no se utiliza en este contexto en las

restringir este don a los discípulos del tiempo prepascual? En Jn 17 (excepto en el v 21), «ellos» designa, sin distinción de tiempos, a todos los que han llegado a la fe auténtica

63 Señalemos el ensayo de M L Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel*, Tubingen 1976, 159, según el cual las dos estrofas obedecerían a un «ritmo libre»

64 La palabra *pisteuóntōn* es un participio presente que, a la manera semítica, tiene fuerza de futuro, cf BD 339, 2b Para el contraste rechazo/acogida respecto a los discípulos, cf *supra*, 156-157

65 El concepto de gloria comunicada podría relacionarse con la «belleza» que el Sal 45 (44) atribuye tanto al rey como a Israel en un epitalamio en donde la esposa es «introducida» en la morada del rey Según Pablo, gracias a la revelación de Cristo, «reflejamos la gloria del Señor y somos transfigurados en esa misma imagen de gloria en gloria (*apò dóxēs eis dóxan*) 2 Cor 3, 18.

66 Cf I, 309-311 Para la literatura profética Dt 30, 1-5, Is 11, 12, 40, 11, 49, 1-21, 60, 4-6, Jer 31, 10, Ez 34, 13, 37, 15-22, 39, 27s, Zac 2, 15.

Escrituras judías, por eso los críticos apelan a otras influencias estoica, gnóstica, qumraniana En Qumrán, el término hebreo *yhd* expresa en varias ocasiones el ideal de la comunidad del desierto[67], pero es en un sentido restrictivo esta unidad corresponde a la cohesión interna de la secta, que tiene que defender celosamente su ortodoxia frente a otras corrientes de la piedad judía En la pluma de Jn, el término va mas alla de la vinculación moral entre los fieles, significa una unidad que pertenece al orden del ser y que se deriva de la comunión divina

En efecto, como señala en las dos estrofas la frase añadida a «¡que sean uno!», la unidad del Padre y del Hijo es la fuente permanente del «uno» de los creyentes[68] La primera estrofa emplea aquí la fórmula de inmanencia mutua, en la que se menciona primero al Padre «tú, Padre, en mí y yo en ti», la segunda dice «somos uno» El estiquio siguiente insiste además en la participación de los discípulos en el «uno» de Dios En un lado se lee «Que ellos sean también en nosotros» (v 21c)[69], en el otro «Yo en ellos y tú en mí» (v 23a) El segundo enunciado precisa el modo de realizacion del primero, transponiendo la fórmula de inmanencia del v 21b en dos afirmaciones sucesivas de presencia interior del Hijo en los creyentes y del Padre en el Hijo El Padre esta en el corazón de todo

Repetido en la segunda estrofa, el deseo «¡que ellos sean uno!» se acentua mas todavía «¡Que estén perfectamente realizados en el uno!» El verbo *teleioō* está en pasiva ese cumplimiento perfecto es obra del Padre El amor mutuo de los discípulos será a lo largo de los siglos el fruto del amor divino presente en ellos La primera Carta de Juan comentaba este texto

Si nos amamos los unos a los otros,
Dios permanece en nosotros
y su amor en nosotros se ha realizado (*teleioo*) (1 Jn 4, 12, cf 4, 17)

Esta es la manera propia de Jn para decir que el creyente es imagen de Dios este parecido no se realiza mas que cuando el discípulo es él mismo relación de amor con sus hermanos

67 Cf 1QS 5 2 7 Cf J Maier ZAW 72 (1960) 148-166

68 En el v 21, la conjuncion *kathōs* ha sido traducida por «por lo mismo que» en el v 22 su sentido se ha explicitado con la ayuda del termino sobreentendido («unidad») lo mismo que en 13, 34 en 17, 23d la palabra «amor» explicita el sentido de *kathos* Cf *supra* 71, nota 31

69 Varios manuscritos añaden *hen* antes de *ôsin* «Que ellos (sean) tambien uno en nosotros» En ese caso el paralelismo se da entre el v 21c y el v 23ab

La insistencia del evangelista en la unidad de los creyentes ¿estará quizás motivada por una situación de crisis en la comunidad joánica? Este texto ha sido escogido desde hace ya tiempo como lema de los encuentros ecuménicos Y con razón Pero hay que advertir que, a diferencia de las epístolas de Jn, aquí no se percibe ninguna amenaza, ni interna ni externa, contra la unidad de la comunidad creyente[70], tan sólo su carácter de exhortación hace entender que esta unidad, capital para la misión de los discípulos en el mundo, esta siempre por hacer Antes de expresar el deseo ardiente de Jesús de que se supere toda ruptura eclesial, el texto revela lo que constituye en su sentido más profundo la existencia cristiana según Jn el «uno» del Padre y del Hijo, en el que participan los creyentes y que expresan en su amor fraternal

En el v 11, la llamada al Padre santo terminaba con «para que sean uno con la unidad con que nosotros somos uno» (17, 11) Aquí Jesús manifiesta una finalidad todavía más allá

> v 21 «para que el mundo crea que tu me has enviado»,
> v 23 «para que el mundo llegue a reconocer que tu me has enviado y que los has amado con el amor con que me amaste a mi»

Si la unidad de los discípulos es sin duda alguna, lo mismo que su santificación, un valor en sí mismo, un valor incomparable, la práctica del mandamiento nuevo sigue estando orientada al reconocimiento por «todos» de la presencia de Jesús en la fuente de la comunidad (13, 35) En este pasaje, la perspectiva es el reconocimiento por parte del mundo de que el Padre lo ha enviado En las numerosísimas menciones joánicas en que Jesús se presenta como el Enviado, el enunciado tiene siempre por sujeto al Padre[71] Aquí, los dos estiquios ponen el acento en el pronombre «tú» el envío del Hijo ha sido la expresión por excelencia del amor de Dios al mundo (3, 16) Reconocer este hecho será descubrir que su amor es ilimitado El final de la segunda estrofa explicita este contenido discernir de quién ha recibido Jesús su misión es descubrir que Dios es amor que se comunica

Si Jesús pide la unidad de los discipulos en Dios, es para que la luz pueda vencer toda oscuridad Este pasaje traduce la petición inicial de la «glorificacion» tanto del Hijo como del Padre

70 Cf J F Randall ETL 41 (1965) 373 394

71 En labios de Jesus «aquel que me ha enviado» es una designacion habitual de Dios Se presenta ciertamente como una designación velada pero encierra toda la densidad de la revelacion del amor del Padre a los hombres

FINAL: LA ULTIMA VOLUNTAD DE JESUS (17, 24-26)

«Padre», «Padre justo», «tu nombre» se suceden en los tres versículos con que termina el coloquio del Hijo con aquel que lo amaba desde antes de la creación del mundo. Al decir «yo quiero», Jesús recapitula lo que pretendía el propio Padre de aquellos que le había dado. El giro que designa a los creyentes —el mismo en el v. 17, 2[72]— está al principio de la frase: pone de manifiesto quiénes son los destinatarios del deseo de Jesús (v. 24a). Además, dirige todo el pasaje: los discípulos están unidos a Jesús por su comunión futura en su gloria, por el conocimiento del Padre que han recibido y que recibirán de él, y Jesús vive en ellos.

La comunión celestial de los creyentes con el Hijo y la revelación continuada del nombre por Jesús glorificado son elementos nuevos, mientras que la fe de los discípulos y la no-fe del mundo hacen eco, como la gloria, a menciones anteriores. Pero el tema dominante es el amor del Padre. Implícitamente presente a lo largo de todo el coloquio, surgió al final de la segunda estrofa sobre la unidad (v. 23d); aquí es evocado con una frase fulgurante a propósito del Hijo (v. 24) y luego a propósito de los discípulos: la nota final de la oración es su inhabitación en los creyentes.

24 «Padre, los que tú me has dado,
quiero que, donde yo estoy, estén también ellos conmigo,
para que vean la gloria, la mía, que tú me has dado,
porque me amaste desde antes de la fundación del mundo.
25 Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido,
y éstos han conocido que tú me has enviado.
26 Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo daré a conocer,
para que el amor con que me has amado esté en ellos, y yo en ellos».

72. *Hò dédōkas autōî*, con el pronombre neutro singular y el verbo en perfecto. No así en 17, 6: *hoùs édōkás moi*; cf. 17, 9.

El porvenir celestial de los creyentes[73] se ve asegurado por un «quiero» pronunciado con una autoridad soberana (cf. 5, 21; 21, 22). No hay por qué reducir la fuerza de esta expresión con el pretexto de que el verbo *thélō* puede significar también «desear». La voluntad de aquel a quien Dios ha concedido poder sobre toda carne (17, 2) y al que ha enviado al mundo, coincide con la voluntad del Padre, que él ha hecho suya[74] en lo más hondo de su ser: su contenido es la comunicación de la vida divina a los hombres. En lenguaje erudito podría decirse que la palabra de Jesús es performativa: producirá lo que dice.

«Donde yo estoy»: es un giro que significa «junto al Padre» (cf. 12, 26; 14, 3) y que va unida en cada ocasión con la promesa de que los discípulos estarán en ese mismo «lugar». ¿Cuándo se realizará esta promesa? Decíamos que el anuncio de 14, 3 se refería a la venida espiritual de Jesús a los suyos a lo largo de la historia, pero que sin embargo miraba también a su comunión con él más allá del tiempo de esta tierra[75]. En nuestro texto, la perspectiva es claramente la de la comunión celestial. No hay nada que sugiera el retorno de Cristo al final de los tiempos: se presupone que el discípulo ha traspasado ya la barrera de la muerte[76].

Estar con el Hijo junto al Padre será «ver su gloria». A través de la pascua, Jesús volverá a su gloria original (cf. 17, 5). El prólogo había definido esta gloria, objeto de visión (*theáomai*), como «gloria del Hijo único» (1, 14); expresaba la fe de la comunidad, que había descubierto el misterio inherente a la persona de Jesús. En nuestro versículo, Jesús afirma que los que ya le pertenecen estarán «con» él: en este contexto de comunión, «ver la gloria» —cara a cara, no como por medio de un espejo— es participar de ella. El verbo de visión que

73. Jesús dijo a Marta: «El que crea en mí, aunque acabe de morir, vivirá» (11, 25; cf. 5, 24; 8, 51).

74. Cf. 4, 34. A diferencia del relato de la agonía de Mc (Mc 14, 36), en Jn no se advierte ninguna huella de una tensión entre dos voluntades, la de Jesús y la del Padre. En Jn 6, 30 y 6, 38, la oposición entre «mi voluntad» y una voluntad superior no es real (cf. II, 52, 119).

75. Sobre 14, 3, cf. *supra,* 79s; sobre 12, 26, cf. II, 369s.

76. La realización futura de los creyentes en la esfera divina es un dato intrínseco al concepto de salvación en el nuevo testamento, en virtud del carácter definitivo de la salvación. Sus menciones la relacionan con la persona de Cristo. Por ejemplo, la comunión celestial de los discípulos con Jesús tendrá lugar bajo la forma de un banquete en su mesa en el Reino (Lc 22, 29s) y se realizará en la parusía de Cristo (1 Tes 4, 17) o inmediatamente después de la muerte individual (Lc 23, 43; Flp 1, 23). Sobre los diversos lenguajes del nuevo testamento para hablar del más allá, cf. nuestro *Jesús y Pablo ante la muerte*, 281-294; sobre los lenguajes de «resurrección» o «exaltación», cf. nuestra *Resurrección de Jesús y mensaje pascual.*

aquí se utiliza (*theōréō*) puede tener el sentido fuerte de «experimentar», como cuando traduce giros semíticos; así, en 8, 51, cuando Jesús decía del creyente que «no verá jamás la muerte»[77]. La primera carta de Jn especificaba el objeto de ese «ver»:

> Desde ahora somos hijos de Dios
> *y lo que seremos no se ha manifestado todavía.*
> Sabemos que cuando (Cristo) aparezca,
> seremos semejantes a él,
> porque lo veremos (*horáō*) tal como es (1 Jn 3, 2).

La participación de los creyentes en la gloria del Hijo único se deriva, como por vía de consecuencia, de la inhabitación mutua que caracterizaba su existencia en la fe. Vuelto junto al Padre, ¿cómo podría Jesús encontrarse allí sin los discípulos después de haberles manifestado el Nombre, después de haberles confiado la continuación de su misión y de haberles dado ya su gloria? Según el anuncio de 14, 2-3, su paso pascual les abriría la casa de Dios. Esta «necesidad» interna podría dar cuenta igualmente del «yo quiero» pronunciado ahora. El itinerario del discípulo resulta análogo al de Jesús: después de haber sido fiel en la tierra al amor recibido, entrar más allá de la muerte en el misterio de la gloria divina[78].

La experiencia del «ver» conduce, por su peso, a lo que fundamenta la gloria del Hijo. El prólogo celebraba al Logos que «estaba al principio junto a Dios», no ya como el primero de una serie de criaturas, sino de manera absoluta (1, 1.2). Aquí se celebra el amor con que el Padre amó al Hijo «desde antes de la fundación del mundo»[79]. La gloria —el «peso» de Dios, según la raíz hebrea *kbd*— es por tanto la irradiación de su amor, que intenta comunicarse y que está en el fundamento del ser. Ya Isaías oyó cantar a los serafines: «Santo, santo, santo es el Señor...; su gloria llena la tierra entera» (Is 6, 3).

77. Es inútil apelar a las experiencias de tipo helenista según las cuales el beneficiario de las visiones se ve identificado con el objeto de su visión. Conviene constatar que este lenguaje es semítico: cf. Hen 38, 4; 62, 16; 2 Bar 51, 5.8. Cf. SB I, 206-215.

78. Es lo que esperaba ya el salmista: «Con tu consejo me guiarás; luego, en la gloria me tomarás» (Sal 73, 24).

79. «Desde antes de la fundación del mundo» es una expresión de origen judío, frecuente en el nuevo testamento y atestiguada en los textos rabínicos. Cf. Mt 25, 34; Lc 11, 50; Ef 1, 4; Heb 4, 3; 9, 26; 1 Pe 1, 20; Ap 13, 8; 17, 8, y por ejemplo *Asc. Mois.* 1, 13s. Cf. F. Hauck, TWNT 3 (1938) 623.

De aquí, la repetición de lo que motiva a Jesús desde lo más profundo de su ser: el deseo de que el Padre sea conocido por el mundo tal como lo conoce él mismo:

25 **«Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido,**
y éstos han conocido que tú me has enviado.
26 **Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo daré a conocer, para que el amor con que me has amado esté en ellos, y yo en ellos».**

El epíteto «justo» calificando a «Padre» hace eco al «santo» del v. 11b; proviene igualmente de la revelación de Yahvé al pueblo elegido. Inscribiéndose entre dos frases que conciernen al amor del Padre, este calificativo no puede evocar el pensamiento del juicio con el que lo asocia a veces la Escritura. «Justo» caracteriza al Dios salvador (cf. Is 45, 21; 1 Jn 1, 9); su valor semántico incluye la misericordia y la fidelidad eternas[80]. La interpretación que ve aquí una alusión al juicio de Dios se apoya en lo que sigue inmediatamente: «el mundo no te ha conocido». Pero esta constatación, en la que repercute ciertamente el dualismo marcado en la oración, tiene la función de destacar la acogida que prestan el Hijo y los creyentes al Padre que se revela. El hecho de que se afirme esta acogida sobre un horizonte de rechazo está en conformidad con la manera de escribir de Jn. El movimiento del texto puede compararse con el de 1, 10-12 en el prólogo, en donde el enunciado negativo «el mundo no lo conoció (*ouk égnō*)» iba seguido del enunciado positivo sobre los que creen en su nombre.

Jesús había dado testimonio de su conocimiento del Padre durante la fiesta de las tiendas: «Yo lo conozco bien, porque estoy junto a él y él es el que me ha enviado» (7, 29; cf. 10, 15), y de nuevo con pasión en 8, 55, que concluía con: «y yo guardo su palabra». Al decir: «y éstos han conocido...», Jesús señala la fidelidad profunda de los suyos a la revelación recibida, según el sentido tan denso del verbo *ginōskō*. Por sexta vez en esta oración, se subraya el envío del Hijo como lo que mediatiza el conocimiento de Dios por parte de los hombres[81]. En su primera carta, Jn dirá inmediatamente a sus destinatarios: «Vosotros conocéis al Padre» (1 Jn 2, 14).

80. Cf., por ejemplo, Sal 96, 12s; 116, 5; 145, 7.
81. Cf. 6, 44-47; 14, 7-11.

Al final de este coloquio, cuando está a punto de volver al Padre, Jesús recuerda una vez más su actividad de Revelador del Nombre, pero aquí lo hace para anunciar que la proseguirá después de su marcha de este mundo. «Dar a conocer» (*gnōrízein*) es el verbo que se utilizó en 15, 15, cuando Jesús decía: «Yo os he dado a conocer todo lo que he oído de mi Padre». Está claro que la revelación de Jesús proseguirá junto a los suyos por la acción del Espíritu santo. Según 16, 13-15, el Espíritu de la verdad tomará de lo que es propio del Hijo para comunicárselo a los creyentes[82].

El hecho de que Jesús no mencione al Espíritu en su oración puede sorprender a algunos. Es verdad que, antes de su pascua, el Hijo no ha llegado aún al «lugar» desde donde intervendrá ante el Padre para que se dé a los discípulos otro Paráclito; pero esta justificación no vale para el que está tenso hacia el porvenir, como Jesús lo ha estado a lo largo de todo este coloquio. Alguna que otra frase del texto, por ejemplo la petición de santificar a los discípulos en la verdad, puede hacer pensar en la presencia y en la acción del Espíritu. Si estas alusiones siguen estando implícitas, es porque el texto está construido sobre la misión dada al Hijo y realizada por él, que entrega ahora al Padre su resultado y su porvenir. Esta no-explicitación está de acuerdo con el anuncio hecho por Jesús de su presencia pospascual, que fue, junto con la de su vuelta al Padre, la revelación principal de los discursos de despedida.

El último estiquio va introducido por un nuevo «para que». La manifestación del nombre que ha tenido lugar y que no cesará en el curso de la historia tiene como finalidad la presencia en el creyente del amor que, dado inicialmente al Hijo único, tiene que comunicarse a toda carne. Sin que pueda hablarse de inclusión, este último deseo corresponde al don de la vida eterna que se afirmaba en el v. 2. Ese don presuponía el conocimiento del único Dios verdadero y de su Enviado (v. 3); al final de la oración, se define como inhabitación en el discípulo del amor del Padre, que es la realidad primera y la última: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8).

El Hijo sigue siendo para siempre el vínculo de esta comunión: «y yo en ellos». Estas palabras no son un añadido poco afortunado, sino el calderón con que concluye la melodía. Haciéndose un solo ser con el Hijo, los creyentes son también ellos «hijos de Dios»[83].

82. Cf. *supra*, 192-194.

83. Pablo afirma que Dios anunció a Abrahán (cf. Gén 12, 7) una posteridad, no ya múltiple, sino única, a saber, Cristo, «en quien vosotros sois un solo ser (*eis*, en masculino)» (Gál 3, 16.28).

Así acaba el coloquio de Jesús con el Padre, casi de una forma brusca. ¿Es para provocar al lector para que abra su espíritu? La continuación tiene que realizarla cada uno en sí mismo.

APERTURA

«Yo no intervengo por el mundo, sino por los que tú me has dado». *Estas palabras de Cristo se han interpretado a veces de forma indebida, hasta el punto de que se las traduce habitualmente: «Yo no rezo por el mundo», siendo así que Jesús se limita a declarar que él no interviene por el mundo: habiendo venido ya al mundo como la luz que disipa las tinieblas, su intervención por él en el momento de morir no tiene ya sentido; al contrario, se justifica la intervención por los discípulos que tienen que representarlo durante su ausencia y conducir al mundo a reconocer en él al Enviado del Padre.*

Sin embargo, son muchos los que se han sentido estimulados por esta frase para despreciar el mundo, como si fuera intrínsecamente malo. Por fortuna, el concilio Vaticano II ha contribuido a devolverle su valor, sin ignorar por ello la importancia de la llamada personal a huir al desierto o a un convento. Conviene por tanto comprender debidamente el sentido de la palabra «mundo». El prólogo nos puso ya en el buen camino: el mundo es «in-formado» por el Logos que lo ha creado, aguardando de él la luz que va a disipar la tiniebla de donde lo ha hecho surgir. No hay aquí nada de dualismo ontológico, como pretende la gnosis al separar entre sí el mundo divino del espíritu y el mundo impuro de la materia, que tendría prisioneros a los hombres. Lo que existe es un dualismo que resulta de la opción a favor o en contra de la luz. En efecto, el mundo que, de suyo, es del no-Dios, está llamado a hacerse Dios. Esta llamada exige una superación de sí mismo para acoger la comunión divina, y el hombre la rechaza; pero si se deja invadir por la luz del Logos o de Jesucristo, todo se hace luz. Por consiguiente, no hay más que un solo mundo que, debido a su opción, puede volver a las tinieblas o surgir definitivamente de ellas.

En estas condiciones, conviene matizar la afirmación corriente que hace del «mundo» el heredero de los «judíos» incrédulos. Lo mismo que éstos, el mundo no es como tal el lugar de la increencia. Por esta razón, en su plegaria, Jesús piensa y espera que algún día el mundo lo proclamará Hijo de Dios.

«¡Que sean uno con la unidad con que nosotros somos uno!». *Este deseo de Jesús es el* leitmotiv *del movimiento ecuménico que busca*

la unidad de los cristianos divididos en el lenguaje de su fe. ¿Debe buscarse sin embargo una uniformidad en la expresión del credo o puede tolerarse una diversidad real en la intercomunión? Tal es la cuestión que ha suscitado esta generosa y necesaria empresa.

La respuesta nos la da una lectura atenta del texto de Jn. Jesús muestra que, antes de ser un esfuerzo de los hombres, la unidad tiene su fuente y su prototipo en la unidad de Dios mismo. En efecto, el deseo y el prototipo van unidos por la partícula kathōs, *que indica no solamente una comparación, sino una generación, como hemos repetido varias veces en la* Lectura.

No hay unidad de los cristianos a no ser por referencia a la unidad del «nosotros» de Dios. Pues bien, el Padre y el Hijo son a la vez «dos» y «uno». Por tanto, Dios no busca uniformar a los seres, independientemente de su cultura y de su personalidad; quiere hacerles vivir en comunión, en un amor mutuo que tiene su origen en el amor de Dios, que es el del Padre. Los comportamientos de los cristianos no son todos ellos más que la floración del comportamiento de Dios mismo. Como mostró nuestra lectura del prólogo, Dios no es una unidad numérica, sino un intercambio de amor entre el Padre y el Hijo.

En la plegaria de Jesús, a diferencia de los capítulos anteriores, no se menciona al Espíritu santo; *antes, ejercía la función de Paráclito; ahora, según la tradición occidental, coincide con el amor que une al Padre y al Hijo, así como a los hombres entre sí. Hablar del amor de Dios sería designar al Espíritu santo, relación viva que une al Padre y al Hijo; ¿no es él el amor personificado?*

Eso es lo que quiso expresar san Juan de la Cruz a partir de nuestro capítulo; él mismo explica la 39 estrofa del Cántico espiritual *en donde llega a tratarnos como a participantes en la generación del Hijo:*

El aspirar del aire,
el canto de la dulce filomena,
el soto y su donaire,
en la noche serena,
con llama que consume y no da pena.

«Este 'aspirar del aire' es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación del Espíritu santo; el cual, a manera de 'aspirar', con aquella su aspiración divina muy súbitamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el

Padre, que es el mismo Espíritu santo que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo...

Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado. Porque dado que Dios le haga merced de unirla en la santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que ella obre también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad?...

Y cómo esto sea, no hay más saber ni poder para decirlo, sino dar a entender cómo el Hijo de Dios nos alcanzó este alto estado y nos mereció este subido puesto de poder ser hijos de Dios, como dice san Juan (Jn 1, 12)» (M. Herráiz, Obras completas de san Juan de la Cruz, *Salamanca* [2]*1992, 754s, siguen otras citas de Jn 17, 24 y 17, 20-23).*

OBRAS CITADAS MAS FRECUENTEMENTE

Agustín, *Sobre el Evangelio de san Juan*, en *Obras* XIV, Madrid ²1969.

Ashton, J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991 (=J. Ashton).

Barrett, C. K., *The Gospel according to St. John*, London ²1978 (=C. K. Barrett).

Bernard, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, Edinburgh 1928 (=J. H. Bernard).

Blank, J., *Das Evangelium nach Johannes* (4 vols.), Düsseldorf 1977-1981 (=J. Blank).

— *Krisis*, Freiburg i. B. 1964 (=*Krisis*).

Boismard, M. E., *L'Evangile de Jean*, Paris 1977 (M. E. Boismard).

Brown, R. E., *El Evangelio según Juan* (2 vols.), Madrid 1979 (=R. E. Brown).

Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen ²1941 (=R. Bultmann).

Calloud, J.-Genuyt, F., *Le Discours d'adieu. Jean 13-17*, L'Arbresle 1985 (= J. Calloud).

Cirilo de Alejandría, *Comm. in Jo. Ev.*, PG 73-74.

Crisóstomo, *Homiliae LXXXVIII in Joannem*: PG 59, 23-482.

Dodd, C. H., *La interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978 (=*Interpretación*).

— *La tradición histórica del cuarto evangelio*, Madrid 1978 (=*Trad. hist.*).

Hänchen, E., *Johannesevangelium*, Tübingen 1980 (=E. Hänchen).

Hoskyns, E., *The Fourth Gospel*, London ²1947 (=E. Hoskyns).

Lagrange, M. J., *Evangile selon S. Jean*, Paris ³1927 (=M. J. Lagrange).

Léon-Dufour, X., *Los evangelios y la historia de Jesús*, Madrid 1982.

— *Estudios de evangelio*, Madrid ²1982.

— *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982.

— *Los milagros de Jesús*, Madrid 1979.

— *La fracción del pan*, Madrid 1983.

Lightfoot, R. H., *St. John's Gospel*, Oxford 1956 (=R. H. Lightfoot).

Lindars, B., *The Gospel of John*, London 1972 (=B. Lindars).

Loisy, A., *Le Quatrième Evangile*, Paris 1903 (=A. Loisy).

Malatesta, E., *St. John's Gospel*, Roma 1967 (=E. Malatesta).

Mollat, D., *L'Evangile selon saint Jean* (Fascicule de la Bible de Jérusalem), Paris ³1973 (=D. Mollat).

Odeberg, H., *The Fourth Gospel*, Uppsala 1929; Amsterdam 1968 (=H. Odeberg).

Onuki, T., *Gemeinde und Welt*, Neukirchen 1984 (= T. Onuki).

Orígenes, *Commentaire sur saint Jean*, en Sources Chrétiennes 120 (Paris 1966), 157 (1970), 222 (1975), 290 (1982).

Potterie, I. de la, *La Vérité dans saint Jean* (2 vols.), Roma 1977 (=I. de la Potterie).

Schnackenburg, R., *El Evangelio según san Juan* (3 vols.), Barcelona 1980 (=R. Schnackenburg).

Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Joannis Lectura,* Torino 1952 (=Santo Tomás).

Westcott, B. F., *The Gospel according to St. John*, London 1908 (=B. F. Westcott).

SIGLAS DE LOS INSTRUMENTOS DE TRABAJO, REVISTAS Y COLECCIONES

BD	Blass-Debrunner, *Gramatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1954.
Bib	Biblica (Roma).
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse).
BTB	Biblical Theology Bulletin (Roma).
BZ	Biblische Zeitschrift (Paderborn).
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly (Washington).
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément* (Paris).
DNT	*Diccionario del nuevo testamento*, Madrid 1977.
EstBib	Estudios Bíblicos (Madrid).
ET	Expository Times (Edingburgh).
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
EvTh	Evangelische Theologie (München).
EWNT	*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart).
GNT	*Greek New Testament* ³1975.
HTR	The Harvard Theological Review (Cambridge/Mass.).
JBL	Journal of Biblical Literature (Boston).
NRT	Nouvelle Revue Théologique (Tournai-Louvain).
NTS	New Testament Studies (Cambridge).
PG	*Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne (Paris).
RB	Revue Biblique (Paris).
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Strasbourg).
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RT	Revue Thomiste.
RSR	Recherches de Science Religieuse (Paris).
SB	Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (München).
SC	Sources Chrétiennes (Paris).
ThSt	Theological Studies (Woodstock).
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible.
TTZ	Trierer Theologische Zeitschrift (Trier).
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart).
TZ	Theologische Zeitschrift (Basel).
VTB	*Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1967.
WB⁶	W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin).
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen).

INDICE GENERAL